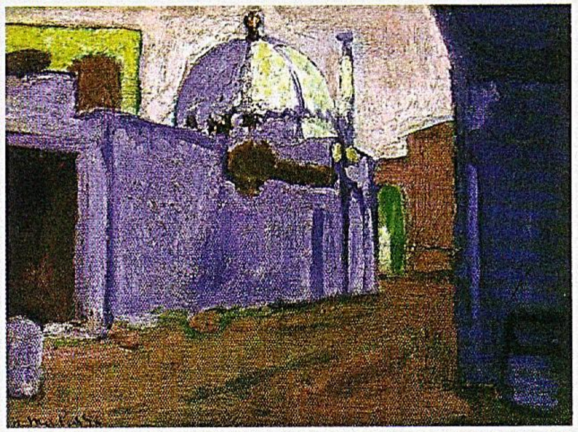
نور الدين الزاهي

الزاوية والحزب

الإسلام والسياسة في المجتمع المغربي



أفريقيا الشرق

الطبعة الثالثة 2011
تأليف : نورالدين الزاهي
عنوان الكتاب : **الزاوية والحزب** الإسلام والسياسة في المجتمع المغربي
رقم الإيداع القانوني : 1998 / 1270
ردمك : 9981-25-168-2
أفريقيا الشرق - المغرب
159 مكرر ، شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء
• الهاتف : 04 95 25 22 05 / 13 98 25 22 05 الفاكس : 20 29 25 22 05
• الهاتف : 53 67 29 22 05 / 54 67 29 22 05 الفاكس : 72 38 48 22 05
البريد الالكتروني : E.mail : africorient@yahoo.fr

نور الدين الزاهي

الزاوية والحزب

الإسلام والسياسة في المجتمع المغربي

أفريقيا الشرق

حصل هذا الكتاب على جائزة "**الأطلس الكبير 2002**"
من مصلحة التعاون الثقافي
السفارة الفرنسية بالمغرب
وستصدر لاحقا الترجمة الفرنسية.

* * * * *

Ce livre a obtenu le Prix "**Grand Atlas 2002**"
du Service de Coopération et d'Action Culturelle
de l'Ambassade de France au Maroc
La traduction française sera publiée ultérieurement.

مدخل

هل كان بإمكان الحزب السياسي بالمغرب أن يتشكل خارج ما رسخته الزوايا طيلة قرون عديدة من قيم (الشرف والبركة). وسلوكات (ما يمكن نعته بتقديس الاحترام سواء داخل العلاقات الاجتماعية أو داخل بناها) وتمثلات (تصورات عن دار الاسلام ودار الكفر أي عن الذات وعن الآخر) وطرق لتنظيم الفرد والجماعة ؟

لم يكن ممكنا حسب عبد الله العروي لأية مؤسسة جديدة أن تتشكل خارج هذا السياق على اعتبار ان الزوايا اخترقت المجتمع المغربي عموديا وأفقيا[1]. لا يقدم عبد الله العروي الكيفية التي ستكون عليها المؤسسات الجديدة على اعتبار أن مجال بحثه يقف عند حدود الاعلان الرسمي للحماية بالمغرب. لذلك يبدو ضروريا طرح السؤال بخصوص الشكل الذي ستتخذه هذه المؤسسات وعلى رأسها الحزب السياسي. ما الأثر الذي سيخلفه هذا الاختراق الشامل وذاك الحضور القوي للزوايا بالمجتمع المغربي على تشكل وتكون الحزب السياسي ؟ ما هي تجسداته ومؤشراته وطبيعته ؟

يعرف الباحث محمد قبلي الزاوية بوصفها مؤسسة تركيبية[2] محددا بذلك ما هيتها ومميزا إياها عن الوظائف التي تقوم بها الزاوية

1 . Laroui (A); les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, maspèro, 1977, P: 154.

2 . Kably (M); pouvoir société et religion au moyen âge, maisonneuve et larose, paris, 1986, P: 307.

في وسطها الاجتماعي. انها تركيب تاريخي للرباط والطائفة. أي لفعل الصلحاء المميز بفرديته وجهاديته ومرابطته على تخوم وجيوب المغرب المستعمرة من جهة ولمؤسسة دينية ظل الافراد ينتظمون داخلها ويلتحمون بفضل طقوس وشارات ورؤية محددة للعلاقة بين الله وعباده. وهي تركيب مؤسساتي لثلاث مستويات يبتدئها المستوى المذهبي أو الطريقة، أي الطريق المرسوم للأتباع من طرف الشيخ المؤسس والذي يترجم في صيغة أوراد وأذكار وأحزاب. ثم يليها المستوى التنظيمي أو الطائفة، أي الطريقة وقد اتخذت شكلا منظما يحدد العلاقات بين المريدين فيما بينهم وكذا بشيخهم مثلما يسمح بتحقيق التواصل وضمان الوحدة وإن تباعدت الامكنة والأزمنة ويختمها المستوى الميداني أو الزاوية، أي الوجود المادي في المكان والزمان لكل من الطريقة والطائفة. ربما لهذا السبب يغلب اصطلاح الزاوية على الاصطلاحات الاخرى أي على الطريقة والطائفة فمن دون زاوية، اي من دون تحقق ميداني للطريقة لن يستطع الشيخ واتباعه تحقيق مقاصدهم. إن الزاوية تشكل في هذا السياق المؤسسة والإطار المركب من طريقة منظمة ومتجسدة في الواقع. وفي مجال هذا التجسيد تظهر مدى قوة أو ضعف الطريقة ثم مدى فعاليتها أو ضعف بنائها التنظيمي وكذا مدى قوة أو ضعف شيخها ومستوى احترام وطاعة مريديها ومدى نفوذ واتساع حقل تأثيرها.

إضافة إلى البعد التاريخي والمؤسساتي للتركيب. يحوي هذا الأخير بعدا ثقافيا على اعتبار أن الزاوية مؤسسة للتركيب بين الشرف والبركة، الإسلام التاريخي المحلي والإسلام النصي، القدسي والدنيوي، الإقتصادي والطقوسي، العمراني والرمزي... الخ وهي في نفس الوقت تركيب لكل هذه التركيبات الجزئية. يسم هذا الوضع الزاوية بنوع من التميز داخل المجال المؤسساتي العربي ــ الإسلامي

مثلما يدفعها في نفس الوقت للتحرك داخله تارة بالتقاطع أو الإدماج والتكيف وأخرى بالمنافسة والصراع. لقد عرف المجتمع العربي ـ الإسلامي مجالا مؤسساتيا عاما شكلته خمس مؤسسات كبرى لها ثقلها التاريخي وآثارها على حاضر هذه المجتمعات تتمثل في مؤسسة الخلافة (الخليفة والسلطان وأمير المؤمنين) ومؤسسة المسجد (مؤسسة الفقيه والعالم والإمام) ومؤسسة المدرسة (مؤسسة العلماء وشيوخ المعرفة) ثم مؤسسة بيت الحكمة (مؤسسة الفيلسوف) التي لم تعمر في الواقع المادي مثلما عمرت في الواقع الفكري والثقافي وأخيرا مؤسسة الزاوية (مؤسسة متصوفة الغرب الإسلامي). تشكل هذه المؤسسات المجال المؤسساتي الذي تتنافس وتتقاطع في ظله الزاوية مع المؤسسات الأخرى. وما نوعية علاقة الزوايا بمؤسسة السلطنة سواء مع نهاية الدولة السعدية وبداية الدولة العلوية، ونوعية علاقتها بكل من المدرسة والمسجد سواء في العهد المريني أو مع بداية هذا القرن إلا دليل ذلك. لم تكن مؤسسة الزاوية طيلة تاريخها مقتصرة على وظيفة أو دور واحد مثلها في ذلك مثل باقي المؤسسات المحيطة بها. مثلما لم تكن وظائفها متساوية القيمة دائما بل ظلت رهينة بمقاصد الزاوية ودرجات قوتها أو ضعفها الأمر الذي من نتائجه الأساسية الأولية بيان تعقد المجال المؤسساتي برمته بالرغم من بساطته الظاهرة. تعقد يعكسه التشابك والتداخل في الوظائف والتمايز في المواقع والهويات. ثم إظهار صعوبة الإطمئنان لأي حكم عام وتعميمي عن موقع الزاوية ونوعيته داخل هذا المجال وأخيرا كشف الصعوبات التي سيواجهها كل اختزال لهذه المؤسسة في بعد واحد من أبعادها من مثل أن يعتبرها البعض أداة تنظيمية للقبيلة[1].

---

1 . انظر هذا الرأي عند محمد ضريف: مؤسسة الزوايا بالمغرب الإسلامي: المجلة المغربية لعلم الإجتماع السياسي السنة الأولى، العدد الأول، 1986 .

وبالرغم من أن حضور الزاوية داخل مجالها المؤسساتي خضع منذ القرن السابع عشر لسيرورة مخزنية قوية أفضت بزوايا كثيرة إلى فقدان تميزها ومن ثم إندماجها الكامل في النسق المخزني. كما أدت بزوايا أخرى إلى الضعف والتقهقر والتفكك[1] فقد عرفت نهاية القرن التاسع عشر حضورا نوعيا للزوايا داخل المجتمع يمكن وسم فعله بأنه إعادة هيكلة لهذا المجتمع ومن ثم تحديد لسمات مؤسساته المستقبلية وعلى رأسها الحزب السياسي. لا يضاح ذلك سنعتمد نموذجين دالين هما الزاوية الدرقاوية والكتانية.

1 - الزاوية الدرقاوية وإعادة هيكلة المجال القروي :

تعتبر الزاوية الدرقاوية من أهم الزوايا التي تحركت في بنيتها آليات المقاومة وأعادت ربط المجتمع المغربي ليس بالشرق الإسلامي. ولكن بتاريخه المحلي. وخصوصا فترة المد الكامل للصلحاء (القرن السادس عشر).

سمي القرن التاسع عشر قرن الزاوية الدرقاوية مثلما سمي القرن الثامن عشر قرن الناصرية[2] وهذا الحكم مبني على فعالية كل زاوية في فترتها الزمنية ضمن الحقل الديني السياسي للمجتمع المغربي. فالناصرية شكلت قوة دينية وسياسية في القرن الثامن عشر. أما الزاوية الدرقاوية. فأمرها يختلف عن الناصرية خصوصا من حيث بنيتها المذهبية - الإيديولوجية. لم تدع الدرقاوية إلى التشبث بالسنة وتحريم البدع. بل كانت تعلن مرجعيتها المذهبية المتعددة والتي لا تعود إلى النبي فقط. بل أنبياء وصحابة مختلفين. فبالنسبة لهذه الزاوية. يعتبر المشي بالعصى "منقولا عن النبي موسى".

---

1. Morsy (M): reflexion sur le système politique marocain dans la longue durée historique; in, "l'espace et l'etat", Edino, 1985.

2 . يوجد هذا الحكم عند كل من :

- G. DRAGUE: "Esquisse d'histoire religieuse du Maroc", peyronnet, Paris, 1951, P : 267.
- N. LACROIX: "Les derkaoua d'hier et d'aujourd'hui", Alger, 1902.

وارتداء المرقعات عن الصحابي أبو بكر وعمر، وترديد البسملة بالرقص عن جعفر بن أبي طالب، ووضع التسبيح في العنق عن أبي هريرة، والعيش في عزلة عن المسيح[1] .

هذه المرجعيات المتعددة المشارب تبرز أن الزاوية تتضمن ما نعتته سابقا كل من التيجانية والناصرية بالبدع المتمثلة في الرقص والغناء والسبحة والعزلة... وبالرغم من أن الزاوية الدرقاوية قد عايشت مجيء الشيخ التيجاني إلى المغرب ودخول الوهابية، فإنها لم تضعف نظرا لحفاظها على مواقفها الرافضة للإيديولوجية الوهابية. وفي نفس الوقت لم ترفض الزاوية التعامل مع المخزن. فأحد فروع الدرقاوية وبالضبط زاوية امهاوش حاصرت فاس في لحظة السلطان سليمان ووصلت إلى حدود اعتقاله. كما أن الشيخ سيدي العربي الدرقاوي استعمله المخزن للتدخل لدى أخ السلطان مولاي سلامة المتمرد واستخدمه كذلك لتهدئة الأوضاع بالجزائر بعد قتل الترك لأحد الدرقاويين هناك[2] . لا يفسر هذا الوضع بتبعية الزاوية للمخزن ولكن بالوضعية التنظيمية للزاوية الدرقاوية التي لا تفرض على الفروع وجوب الإنسياق ضمن خط واحد موافق للزاوية الأم. هذه الوضعية التنظيمية اللامركزية ستكرسها وفاة الشيخ المؤسس، حيث سيقع الإختلاف بين الفروع. لكن هذا الإختلاف لم ينف عن الفروع طابعها الدرقاوي بل مس مواقفها فقط من المخزن والمستعمر. لهذا السبب، لم يكن لها نفس الموقف ونفس ردود الفعل. ويرجع هذا إلى خضوع شيوخ الفروع إلى "ضرورات وسطهم حيث تم تأسيس حظوتهم، وكذلك إلى الحاجيات التي يفرضها عليهم تطور فروعهم الخاص "[3] . هذا الأمر جعل بعض الفروع تفضل عدم التدخل في المجال السياسي كما جعل أخرى تفضل محاربة المستعمر وقيادة

1. G. DRAGUE: op. cit, P: 252-264.
2. G. DRAGUE: " Esquisse d'histoire religieuse", op. cit, P: 252-255.
3. N. LACROIX: "Les derkaoua ...", op. cit, P: 5.

الناس. وهذه الأخيرة هي التي دفعت التاريخ الحاضر لاستعادة ثراته الجهادي وإحياء ذاكرة الصلحاء الذين قادوا الجهاد ضد الإستعمار البرتغالي.

إن موقف الفروع المناهضة للإستعمار له أهمية كبرى، على اعتبار أنه سيدفع بحركية المجتمع المغربي ككل نحو الوضع الذي ستكون عليه في النصف الأول من القرن الحالي سواء على مستوى حركية المجال الحضري أو حركية المجال القروي.

لقد كانت الزاوية الدرقاوية عاملا مهما في قيام الحركية الإجتماعية والسياسية والدينية التي عرفها المغرب في القرن التاسع عشر وبداية العشرين. وقد كان استعمار الفرنسيين للجزائر، ثم بداية استعمارهم للمغرب، إطارا كافيا لهذه الزاوية كي ينصب عمل شيخها مولاي العربي الدرقاوي التعليمي ليس على "تكوين تعليمي للمستائين، ولكن على اقتراح إيديولوجيا مقاومة مرتكزة على إسلام تجديدي ومنخرط بشكل كامل في المجال السياسي، مانحا بذلك للأخوة الإسلامية صيغة نزعة مساواة سياسية"[1] وهذا التوجه الذي اختارته الزاوية يضعها كحالة استثناء بين الزوايا الأخرى، حيث دفعها غياب الشروط التي كانت تضمن للزاوية وظائفها التقليدية، من تحكيم وتعليم ديني وعلاج... في اتجاه الناس وليس في اتجاه المخزن أو فرنسا. بهذا الشكل، استغلت الزاوية شروط ضعف وتقهقر الزوايا، لكي تختار الإنخراط في حقل الجمهور لأجل العمل على إيقاف عملية استعمار دار الإسلام، ومما ساعدها على هذا التوجه، عدم خضوعها للآليات المؤسساتية المتمحورة حول المركزية، فالطابع المؤسساتي للزاوية، وإلحاقية الفروع بالزاوية الأم، ثم تمركز الأتباع حول شيخ واحد، أصبح عائقا أمام دينامية الزاوية.

---

1. M. Morsy; "reflexion sur le système politique marocain dans la longue durée historique", op. cit, P: 137.

لم تعد الزواية بإمكانها أن تحافظ على وحدتها الكاملة. كما أن شيخ الزاوية لم يعد بإمكانه زيارة كل الفروع واستقبال الزيارات والزكوات والعشور... بالاضافة الى أن المخزن لم يعد بإمكانه منح هبات اقتصادية بنفس درجة "كرم" القرون الماضية. لذلك، فوحده العمل المؤسساتي المنظم بشكل لا مركزي قادر على مسايرة هذه الشروط وهذا الشكل الذي عرفته الدرقاوية لا يخرج عن إطار التنظيم اللامركزي حيث إن فروعها تحركت كل حسب موقعه الجغرافي. وحاجياته وامكانياته ثم حسب الاليات التي يختزنها تاريخه المحلي. بهذه الصيغة، أصبح المحلي هو الذي يحكم ويوجه الكوني / الاسلامي عكس ما كان حاصلا في بنية الزاوية الناصرية او التيجانية. فالكوني أصبح يشتغل تبعا للمحلي. وستتم ترجمة هذه المعادلة الجديدة في شكل سيطرة الاسلام الجهادي على الاسلام التعليمي والارثودوكسي. كما سيتم إحياء التراث الجهادي وسيتخذ المجاهدون طابعا مهدويا.

إنه بروز جديد لاليات المقاومة التي رسخها الصلحاء طيلة القرن السادس عشر. تلك المقاومة التي وجدت مرتكزاتها في الاسلام الذي يحث على الجهاد، وفي زعماء الجهاد الذين وجدوا ليتحملوا قيادته.

يعتبر حضور المستعمر في دار الاسلام عاملا كافيا لاعادة إحياء الاسلام الجهادي لانه يمنح الاطار الاديولوجي لمصارعة المستعمر بوصفه مستعمرا مسيحيا. يقول عبد الله حمودي بهذا الخصوص : إن الامر يتعلق بعمل تجديدي للاسلام وبتعميق للاحساس والممارسة الاسلاميتين في الاوساط الشعبية، القروية منها خصوصا على اعتبار تميزها بإسلامها الخطير وغير الأصيل. إنه تجديد للإسلام لم يفصل إلا نادرا عن مصارعة المسيحيين وعن الجهاد الذي هو صراع ضد الأخطار الداخلية والخارجية (ابن ناصر في القرن السابع عشر

والدرقاويون على امتداد القرن التاسع عشر وبداية العشرين شكلوا نماذج جد مطابقة لهذا الأمر) [1].

عملت الدرقاوية من خلال فروعها على إحياء وتجديد الإسلام. فمنذ البداية الأولى للقرن الحالي (قبل هذا الزمن كانت هنالك معارضة الدرقاوي امهاوش لسليمان وللحسن الأول) والتي تميزت بسلسلة من التعاقدات القانونية بين المخزن والمستعمر. وبخلق بنية جبائية جديدة تميزت في عهد السلطان عبد العزيز بخلق ضريبة "الترتيب". ستوجد الزاوية الدرقاوية وراء حركية سياسية كبرى في المجال القروي والحضري. وإن المتفحص لتاريخ المغرب في الفترة الممتدة من بداية القرن الحالي إلى حدود العشرينات منه. سيلاحظ حركية ودينامية القرية بشكل مكثف وخطير. كانت الزاوية الدرقاوية حاضرة فيها بشكل مباشر وكامل. أو بشكل جزئي. سواء من خلال المنتسبين إلى بعض فروعها أو المتعاطفين معها. أو الذين يعتقدون في بنائها المذهبي - الإيديولوجي.

منذ بداية هذا القرن. سيطر زعماء متعددون/مجاهدون على المجال القروي من مثل الجيلالي الزرهوني (بوحمارة). والشريف الريسوني. والهبة ولد ماء العينين. وامبارك بن الحسن الحجامي. وبلقاسم النكادي. ومولاي بوعزة الهبري. وسيدي محمد الهاشمي بلعربي. وسيدي عبد الرحمان التوتي. والعربي بن عيسى. وعبد القادر العتيقي (بو حميرة). وسيدي علي بن سيدي العربي بن عبد الله الهواري[2].

1. A. HAMMOUDI: "Aspect de la mobilisation sociale à travers la biographie d'un mahdi mort en 1919", in "Islam et politique au Maghreb", C.R.E.S.M, ed. C.N.R.S; 1918, P: 47

2 . المراجع التي اعتمدنا عليها لاستخراج هذه الأسماء هي كالتالي :

- CH: A. JULIEN: "Le Maroc face aux impérialisme", J.A,1978.
- N. LACROIX: "Les derkaoua d'hier et d'aujourd'hui", op. cit.
- DANIEL RIVET: "Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc", L'harmmattan, 1988.
- A. Laroui: "les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain", op. cit.

كل هؤلاء الزعماء يشتركون في خاصيتين : الأولى أنهم مجاهدون. والثانية علاقتهم بالزاوية الدرقاوية سواء بوصفها علاقة انخراط. أو تعاطف أو تدعيم ومساندة. فالهبة وبوحمارة والحجامي والنكادي وامبارك بلحسين وبوعزة الهبري وعبد القادر العتيقي وسيدي محمد الهاشمي بن العربي والعربي بن عيسى. كلهم شخصيات قادت الحركة الجهادية ضد المخزن والمستعمر وكلهم أيضا من إفراز الزاوية الدرقاوية. فباستثناء اسم الشريف الريسوني الذي برز في تاريخ هذه المرحلة والمصنف من طرف بعض الباحثين في خانة " اللصوصية " (Banditisme) نظرا لحركته غير الواضحة أو كما نعتها مايكل مارتين بسياسة الحرباء[1]. لعدم ولوجها مجال المواجهة المباشرة والواضحة، واعتمادها على الدبلوماسية والشرف والخدمة والمناورة، كانت كل الشخصيات الأخرى منخرطة ومدعمة من طرف الدرقاويين. وهذا الإستثناء يرجع في أصله إلى انتماء الريسوني إلى الزاوية الريسونية بشمال المغرب.

اتخذ الدين بالنسبة لهؤلاء جميعا شكله السياسي - الجهادي. كما اتخذ زعماء الجهاد طابعا مهدويا أدى بالبعض إلى إعلان سلطانهم وتنظيم مخزن محلي مثل الجيلالي الزرهوني. والهبة ولد ماء العينين وامبارك بلحسن، وأدت بآخرين. ومن بينهم الذين أعلنوا سلطانهم. إلى أن يعيشوا حياة المهدي الذي يختفي لمدة ثم يعود إلى الظهور في فترة لاحقة. وما بروز بوحمارة في شكل شخصيات عديدة إلا علامة على هذه المهدوية التي ظلت لصيقة بزعماء الجهاد[2] .

---

1 . ميكل مارتين : "الاستعمار الإسباني في المغرب : 1860 - 1956". ترجمة عبدالعزيز الوديي، منشورات الرباط ص 46-48.

2 . تؤكد م. مورسي فكرة اختفاء صلحاء المغرب بدل موتهم. انظر :
- M. MORSY: "Les ahansala", ed. mouton, 1972, P: 22

وقد شملت هذه الحركة القروية المكثفة جغرافية المجال القروي المغربي بأشملها. فمن نواحي مدينة فاس إلى حدود الشرق مرورا بممر تازة، كان هنالك بوحمارة والحجامي. وفي الجنوب كان هنالك الهبة والهاشمي بن العربي والعربي بن عيسى. وهذا الإمتداد له دلالته الكبرى لأن المجال القروي سيعيد بفضل هذه الحركية الممتدة مجاليا انفتاحه على تاريخه المحلي وعلى الإرث الجهادي. كما أن هذا الإنفتاح سيعيد هيكلة البنية الرمزية والإيديولوجية لهذا المجال وذلك من خلال استحضار ماضي الجهاد وإعادة دمجه في الحاضر. إنه أيضا نوع من التأطير الإيديولوجي والعملي في أقصى أشكالهما المادية والسياسية. يبرز الشكل السياسي في بلوغ هذه الحركات درجة نزع الشرعية السياسية والدينية عن السلطان وتجاوز الوقوف عند حدود منافسته، الأمر الذي لم تبلغه حركية المجال القروي والحضري منذ مدة زمنية طويلة.

إن مستوى هذه الحركية الجهادية في المجال القروي والتي لم يستطع المستعمر إخمادها قبل سنة 1934م، تنذرنا منذ الآن بأن المجال القروي لن يكون مؤهلا سوى لشكل واحد من أشكال المواجهة، وهو الشكل الجهادي المفتوح على المقاومة المسلحة. وهذا الأمر أو الإنذار لن تتوضح دلالته العميقة إلا حينما سنتناول علاقة نخبة الثلاثينات بالمجال القروي حيث سنلاحظ غياب هذا المجال عن مشروعها السياسي.

يسجل عبد الله حمودي هذه النتيجة بصدد المجاهد امبارك بن الحسين بالجنوب، لكن يمكن تعميم هذه النتيجة على عموم الحركة الجهادية في المجال القروي المغربي. حيث يقول : "إن الجهل والحذر السياسين لصيقان بتغييب وإهمال المقاومة بالجنوب. فالتاريخ الرسمي للنضال من أجل الإستقلال لا يبتدأ مباشرة بعد نهاية هذه المقاومة. إننا نفهم أن النخبة الحضرية لفترة الثلاثينات لن تعترف بشخصية طرحت السؤال حول شرعية السلالة على اعتبار أن هذه الأخيرة هي ضامنة ومحققة الوحدة في رأي النخبة. إن نخبة

الثلاثينات لا يمكنها أن تفكر في أي تجديد ديني بعيدا عن المراكز السلفية»[1].

إن الحركية القروية بقدر ما تهيء لنا شروط فهم إقصاء المجال القروي عن مجال العمل السياسي في بداية الثلاثينات وحتى بعده، فإنها أيضا تساعدنا على فهم "الإختيار المر" لنخبة الثلاثينات المتجسد في عدم إمكانيتها تلافي الإنسياق في الإطار الإيديولوجي والتنظيمي الذي رسخته الزاوية وفي عدم إمكانية تلافي بعض خاصيات الزاوية من مثل الزعامة والقاموس الديني...

إذا كانت الزاوية الدرقاوية بفعل حضورها المتعدد وراء مجموع الحركات القروية التي تعرضنا لها، قد مارست هيكلة جديدة للمجال القروي محورها الجهاد ثم رفض شرعية حضور المستعمر داخل المجتمع المغربي، فإن المجال الحضري لن يخرج هو الآخر عن عملية إعادة الهيكلة التي ستمارسها الزاوية، لكن هذه المرة، ستكون الزاوية الكتانية هي المؤسسة الدينية المتزعمة لهذه العملية.

2. الزاوية الكتانية وإعادة هيكلة المجال الحضري :

ظهرت الزاوية الكتانية مع نهاية القرن التاسع عشر على يد شيخها المؤسس الكبير الكتاني، لكن عمل ابن الشيخ، محمد الكبير الكتاني داخل الزاوية كان أكثر تأسيسية على المستوى المذهبي والميداني والإيديولوجي، وهو ما سيجعل الزاوية تقترن باسمه أكثر من إقترانها باسم أبيه. اتخذت الزاوية مقرها المركزي بمدينة فاس وعملت على تجميع أتباعها من داخل هذه الحاضرة ومن نواحيها (القبائل المجاورة للمدينة)[2].

---

1 . A. HAMMOUDI : "Aspect de la mobilisation sociale à travers la biographie d'un mahdi mort en 1919", in "Islam et politique au Maghreb", C.R.E.S.M, op. cit, p : 49

2 . لتحصيل معرفة أكثر عن الزاوية الكتانية، يمكن الرجوع إلى محمد الباقر الكتاني "ترجمة الشيخ محمد الكتاني الشهيد"، مطبعة الفجر، الرباط، 1962 .

- GEORGE SPILLMAN : "Les confréries religieuses et les zaouias au Maroc", C.H.E.A.M., n° 464, p : 129.

ما يثير السؤال بصدد ميلاد هذه الزاوية يتعلق بزمن ميلادها ومكانه. فالشروط التي عرفها النصف الثاني من القرن التاسع عشر ليست شروطا لبروز زوايا بقدر ما هي شروط تقهقرها. إنها شروط جني ثمار المحزنة الطويلة الأمد التي مورست من طرف السلطة المركزية على الزوايا. إضافة إلى هذا، فإن الزاوية اختارت مدينة مخزنية بامتياز، ومدينة العلماء كمجال لظهورها وهو ما يثير أكثر من سؤال. ويمكننا بفضل هذه المساءلة أن نستنتج بعض الحقائق الجزئية المتعلقة بالمجال الديني - السياسي مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن الحالي وهي كالتالي :

— يعتبر بروز الكتانية في هذا الزمان مؤشرا على أن الحقل الديني لم يستنفد بعد، وأن الزوايا لازالت تحافظ على ضرورتها داخله.

— يعتبر بروز الزاوية علامة على أن الزوايا لم تمت وأن تقهقرها لا يعادل نهايتها الأبدية.

— يمكن اعتبار بروز الزاوية علامة على أن السلطان الجديد، عبد العزيز، لم يعمل أو لم يستطع أن يمارس احتكاره الكلي للحقل الديني.

— يمكن اعتبار بروز الزاوية بمدينة فاس علامة على أن هيأة العلماء لم تستطع أن تحقق سيطرتها الكاملة على الحقل الديني.

إن هذه الحقائق الجزئية متكاملة فيما بينها. وتكاملها يبرز فيما احتضنته شروط المجتمع المغربي السياسية والإقتصادية... من علامات دالة على تكاملها وصحتها. فالزاوية الكتانية برزت في شروط استعمارية، وبموازاة مع انتشار خطاب سلفي مناهض للزوايا وضمن غزو الإقتصاد المصنع الرأسمالي/الإستعماري للإقتصاد المحلي. وفي شبه فراغ إن لم نقل فراغ لكلي عرفته مؤسسة السلطنة بعد وفاة السلطان الحسن الأول، وضمن انتشار أشكال حديثة للتواصل من

مـثـل الصـحـف. في ظل شـروط مماثلة لم يكن أمـام شـيخ الزاوية الكتانية إلا أن يتجاوز ضعف العلماء وعجز المخزن عن مواجهة أو تغيير هذه الوضـعـيـة ويمارس الأمر بالمعـروف والنهي عن المنكر بشكل علني. كمدخل لتحديد أشكال معالجة وضعية المجتمع ككل[1].

إن ممارسـة الأمـر بالمعروف والـنهي عن المنكر لا يمكـنه أن يكون مـجـديا بالنسـبـة لشـيخ زاويـة إذا لم يكن قـد وفـر سلفـا شـروط اسـتـقـبـال المتعـاطفين من جهـة وطرقا للـتصرف أو أجـوبة مقـنـعـة لهؤلاء قصد ممارسة الإصلاح من جـهة أخرى. وهذا بالضبط ما وفرته الزاوية الكتـانية لفقـرائها. فبـالرغم من حداثتـها مقـارنة مع الزوايا الأخرى كـالوزانية أو القادرية أو الدرقاوية فـإنها اشـتـغلت في البداية بورد الزاوية الدرقاوية[2]. وهذا الفـعل سـيـمكن الزاوية من اسـتـثـمـار حظوة الدرقـاوية، على اعتـبار أن هذه الأخـيرة راكـمت رأسمالا رمـزيا وشـرعـيا كـبيرا مـقـارنة مع زوايا أخرى. كـما سـيـجعل منهـا زاويـة منفـتحـة على المسـتوى المذهبي والطرقي وحـتى التنظيمي. فـعلى المستوى المذهبي، لا نجد عند الزاوية الكتانية نفس الإنغلاق الذي نجده عند التـيـجـانيـة والمتـمـثل في ضـرورة تقـديس الشـيخ. وعـدم ترك الطريقة بعـد ولوجها ثم الإيمان بتفـوق التيجانية على جـميع الطرق الأخرى...[3].

---

1 . يعتـبر الشيخ الكتاني بأن "الاجنـبي يحاول استـعـمار البلاد ووسائل الدفـاع عنها تهمل إهمالا كليا والفارون من العدالة المغـربية إلى العدالة الأجنبية يزدادون يوما عن يوم. هذا زمان عقمت فيه القرائح وبدلت بإعصار فيه نار سحبه الواقع فغرب الدين وعـز اليقين وصـار الجهل علمـاوالسنة بدعة. فـقل أن تجد أقـواما في الأرض يمشـون بنور رباني يحملهم على إيثار الحق" البـاقـر الكتـاني : "ترجمـة الشـيخ . الشهيد". مذكور سابقا، ص 17.16.

2 . يقول جورج سبيلمان بأن الزاوية الكتانية أخذت وردها من الدرقاوية. انظر : SPILLMAN: "Les confréries religieuses et les zaouias au Maroc", op. cit, P:129.

3 . محمد العربي بن السائح الشرقي : "بغية المستفيد لشرح منية المريد". مطبعة محمد أفندي مصطفى 1304هـ.

إن البنية المذهبية للزاوية الكتانية مكونة من أربعة أركان ميزتها الأساسية الليونة والعمومية وهي : التوبة، والإقلاع ثم التماس المعاذر للناس على إختلاف مراتبهم واتساع مجال آرائهم وتباين مذاهبهم وأخيرا تعظيم الموجودات[1]. يظهر الركن الثالث بوضوح أن الزاوية الكتانية ليست متشددة أو متعصبة لمذهبها وطريقتها، وهو ما يجعلها شبيهة من هذه الناحية بالزاوية الدرقاوية، كما سيساعدها على الإنتشار بسرعة كبيرة داخل الحواضر والبوادي.

تتخذ هذه الأسس الطرقية تمظهرها الخارجي في شكل أوراد وأذكار وأحزاب، يوردها الباقر الكتاني ضمن كتابه عن الشيخ المؤسس بشكل مطول ومفصل[2]. ويمكن اعتبار الأحزاب أهم هذه التمظهرات الخارجية، وبالضبط الحزب المسمى بالحزب السيفي الذي يقرأ قصد تشريد "أعداء الله تعالى، وأعداء رسوله الكفرة المتمردين، ويقرأ بنية هزم جيش الكفار ورد الكرة عليهم بجنود سماوية"[3].

لا تخرج الأحزاب السبعة من حيث طبيعتها عن الإطار الديني - الميثولوجي المميز لأذكار وأحزاب كل الزوايا، لكن الميزة الحاضرة في الحزب السيفي هو أنه يذكرنا بفترة الصلحاء حيث كان المستعمر يتخذ صيغة عدو الله والكافر، والجهاد ضده كان يحتاج لأرضية دينية وميثولوجية. كما أنه يبرز لنا الكيفية الإيديولوجية التي كانت الزاوية تعد بها فقراءها وتنمي قدرتهم المعنوية على مواجهة المستعمر بالرغم من تفوقه العسكري.

---

1 . الباقر الكتاني : "ترجمة الشيخ الشهيد"، مذكور سابقا، ص 44.

2 . انظر بهذا الخصوص الباقر الكتاني : "ترجمة الشيخ الشهيد"، مذكور سابقا، ص 46- 76. انظر كذلك محمد بن عبد الكبير الكتاني : "لسان الحجة البرهانية في الذب عن شعائر الطريق الأحمدية الكتانية"، مخطوط بخزانة القرويين، تحت رقم ط 98108.

3 . للزاوية الكتانية سبعة أحزاب : الحزب المطلسم والحزب الواقي، والحزب التبرعي، والحزب السيفي، وحزب اللطيف، وحزب البسط، وحزب التذلل. أنظرالباقر الكتاني: "ترجمة الشيخ الشهيد"، مذكور سابقا، ص 67 - 76.

إلى جانب البنية المذهبية، نظمت الزاوية أعضاءها بطريقة مماثلة لأغلب الزوايا، حيث لم تخرج عن البنية الثلاثية المؤطرة للأشكال التنظيمية داخل حقل الزوايا والمتمثلة في الشيخ المؤسس والمقدم ثم المريد أو الفقير[1]. إن البناء التنظيمي سمح للزاوية الكتانية أن تقوم بوظائف الزاوية التقليدية من تعليم وتلاوة للأذكار والأوراد وما يرافق هذه العملية من فتوحات وزيارات. كما سمح لها أيضا أن توسع من حقل نفوذها ونشر بنائها الإيديولوجي مستعملة في ذلك الدروس كقناة تواصلية. وقد كانت هذه الدروس الدينية ترسخ الأجوبة عن القضايا المطروحة وعلى رأسها حضور الأجنبي[2]. أي كان الدرس لا يتخذ صبغته الدينية إلا من حيث المظهر، بما أنه يقترح أجوبة إيديولوجية اختارت لذاتها لغة وقاموس الدين.

أمام نشاط الزاوية المتزايد، لم تكن هيأة العلماء بفاس مالكة لاختيار آخر غير توجهها إلى السلطان لإيقاف هذا النشاط. وقد كانت حجة العلماء في ذلك هي إبلاغ السلطان عبر قاضي مدينة فاس أن محمد الكبير الكتاني يطلب الملك[3]. وهذا ما سيدفع السلطان عبد العزيز والوزير أحمد ابن موسى إلى امتحان الشيخ. هذا الإمتحان اتخذ اسم المناظرة بين محمد الكبير الكتاني وعدد من الفقهاء وقد تم الحسم فيها لصالح شيخ الزاوية الكتانية بفضل الشيخ محمد مصطفى ماء العينين وستتم إثر ذلك تبرئة ذمة

---

1 . يقول الباقر الكتاني متحدثا عن الشيخ الكتاني بأنه : "اتخذ بين تلامذته في كل جهة شخصا أسند له الرئاسة عليهم وأعطاه لقب المقدم وانتخب من كل قبيلة زارها امرأة ذات عقل ورزانة وصاحبة بعل أعطاها لقب المقدمة. فأسس بالحواضر ما يناهز مائة زاوية للقيام بالشعائر الدينية وإحياء سنن سيد المرسلين وتلاوة الأذكار...". انظر الباقر،الكتاني : "ترجمة الشيخ الشهيد". مذكورا سابقا، ص: 19

2 . توجد نماذج من هذه الدروس في المرجع السابق، ص 31 - 32.

3 . بصدد تفاصيل هذا الحدث، انظر المرجع نفسه، ص 78.

محمد الكتاني من التهمة الموجهة إليه. كما سيتم الإعتراف بمقدرته العلمية ومسايرة شعائر زاويته لكل من القرآن والسنة[1].

يعلق الباقر الكتاني على عملية الإمتحان هذه باعتبارها تؤسس لمرحلة جديدة في حياة الزاوية الكتانية. إنها نهاية مرحلة التكوين والتأسيس وبداية مرحلة الإعتراف الرسمي بصلاحيتها لخوض غمار الإصلاح[2].

بعد عملية إمتحان الشيخ الكتاني، ستدخل الزاوية مرحلة جديدة من نشاطها وحركيتها. وهذا التحول لم يكن بالطبع نتيجة لنجاح الكتاني في إمتحانه، وإنما لبروز ظروف جديدة جسدتها ثورة الجيلالي الزرهوني بشكل أساسي. ستعمل هاته الظروف على جعل الكتاني يستعمل سلطته كشيخ زاوية وكشريف لاستنهاض قبائل بني مطير وزمور وزايان لمساعدة السلطان على التغلب على هذه الثورة[3]. كما سيتحرك ضدها أيضا بوصفه عالما، حيث سيستعمل سلطته العلمية لكي يصدر مع جماعة من كبار علماء القرويين بيانا طويلا يتم الإعلان فيه عن موقف الإسلام من تمرد الجيلالي الزرهوني[4]. بهذه الكيفية، سيحقق الكتاني إنجازين هامين. الأول وهو أنه سينتقل من حقل الإتهام مباشرة إلى حقل الإستشارة. والثاني هو أن الكتاني سيكتسب سلطته داخل حقل العلماء[5]. وبفضلها سينتقل الكتاني من مرحلة المشيخة الدينية داخل حقل

---

1. عن المناظرة بين الشيخ الكتاني والفقهاء، انظر الباقر الكتاني : "ترجمة الشيخ الشهيد". مذكور سابقا. ص 19

أما عن الرسائل الرسمية المبرئة لذمة الشيخ الكتاني وعن النص المسجل لهذه التبرئة، انظر عبد الكبير الكتاني : "السائحات الأحمدية والنفثات الروحية". مخطوط بخزانة القرويين ط

2. الباقر الكتاني : "ترجمة الشيخ الشهيد". ص 88.

3. A. LAROUI: "Les origines culturelles ...", op. cit, P: 375.

4. الباقر الكتاني : "ترجمة الشيخ الشهيد". ص 179.

5. انظر : Ibid, P: 371

الزاوية إلى مرحلة العالم المشتغل داخل هيأة العلماء والساهر على سلامة التوجهات السياسية للسلطان[1] مؤكدا بذلك تحولا متعارضا مع الذي عاشته الزاوية الدرقاوية. ويتمثل في عمل الزاوية بأدوات دينية - سياسية من داخل الحقل المخزني والسلطاني. ويمكننا أن نرقى بهذا الإختلاف بين الزاويتين إلى المستوى التعميمي على اعتبار أن اختيار الزاوية الدرقاوية أو استراتيجيتها قد نحت منحى العمل من خارج الدائرة السلطانية، بل وصلت إلى حدود نفي الشرعية عن السلطان. وهذا ما وضحناه من خلال تطرقنا للحركات القروية التي كانت الزاوية الدرقاوية وراء تأطيرها. أما الزاوية الكتانية، فقد نحت منحى النخبة الحضرية مكرسة بذلك استراتيجية العمل والتحويل من الداخل. أي من داخل المؤسسات المخزنية، والحقل السلطاني. إنهما الاستراتيجيتان اللتان ستحكمان النسق السياسي المغربي إلى حدود الخمسينات من هذا القرن إن لم نقل لحد الآن.

سيعمل الشيخ الكتاني كما سجل ذلك عبد الله العروي. ضمن هذه الاستراتيجية بشتى الطرق : لقاءات سرية مع السلطان ودسائس داخل هيأة العلماء ثم منشورات ورسائل موجهة لفقراء الزاوية...[2]. كل هذا لأجل إصلاح الوضعية الدينية والإدارية واتقاء شر المستعمر الأجنبي الذي يعتبره الكتاني المسؤول الأول عن ترديها.

لقد استطاع الكتاني أن يجمع العلماء حول آرائه ويصل بهم إلى حدود إصدار فتوى تم ضمنها تحميل مسؤولية وضع المغرب

---

1 . يقول محمد طوزي بأن الكتاني مر في حياته بثلاث مراحل : الأولى هي مرحلة الشيخ المهدوي وذلك أثناء مشيخته الطرقية. والثانية هي مرحلة العالم السني الذي يعمل في ظل السلطان. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الشريف الإدريسي الذي ينافس السلطان بفضل رأسماله الرمزي. انظر :

- M. TOZY: "Champ et contre-champ politico-religieux au Maroc; in. le Maghreb musulman en 1979; C.N.R.S; 1983, P: 371.

2 . A. LAROUI: "Les origines ...", ibid. P: 376.

للاوربيين[1] والدعوة إلى الجهاد قصد استرجاع بعض أراضي المغرب التي استعمرت. هذا إضافة إلى تأسيسه لجريدة "الطاعون" التي صارع من خلالها صحفيا الجرائد المساندة للمستعمر من مثل جريدة "السعادة"[2]. والعمل الصحفي من هذا النوع لم تعرفه أية زاوية أو أي شيخ من قبل. بل هو من باب التحولات التي تعرفها الزاوية في شخص الزاوية الكتانية.

توج الشيخ محمد الكبير الكتاني العمل ضمن استراتيجيته بتكوين وفد وتفويض رئاسته لجعفر ابن إدريس الكتاني ثم تقديمه للسلطان عبد العزيز قصد المطالبة بإيقاف التفاوض مع الفرنس[3]. التوجه نحو السلطان يشكل النقطة الثانية والأساسية في عمل الكتاني بعد نقطة العلماء. نظرا لأن استراتيجية الزاوية تتطلب سلطانا سياسيا ينفذ مشروعاتها ويمكننا القول أن المراهنة على السلطان المجاهد والمعارض للتدخل الأجنبي كانت عنوانا لكل الأعيان المتفتحين والمنفتحين على ما كان يجري في الشرق وخصوصا في التجربة العثمانية والذي يدل على سيطرة تفكير من هذا النوع هو سيادة المقترحات والمشاريع الدستورية التي قدمت إلى السلطان عبد العزيز قصد تأسيس سلطان سياسي دستوري ومنح الدولة إماما قائدا ومجاهدا ضد الدول الأجنبية المستعمرة للمغرب[4].

---

1 . ما بين 1900 و 1912 أصدر العلماء فتوى ثم أصدر الشيخ الكتاني فتوى ثانية. انظر :

- CH. AND. JULIEN: "Le Maroc face aux impérialismes", op. cit, P: 62.

2 . بالنسبة للجرائد التي كانت تصدر بالمغرب قبل الحماية، انظر زين العابدين الكتاني : "الصحافة المغربية نشأتها وتطورها". نشر وزارة الأوقاف، الجزء الأول. بدون تاريخ.

3 . A. LAROUI: "Les origines sociales ...", P: 376.

4 . توجد نصوص مشاريع الدساتير التي عرفها المغرب مع بداية هذا القرن في علال الفاسي : "الديمقراطية وكفاح الشعب المغربي من أجلها" مطبعة الرسالة، الرباط.

إن المرحلة العزيزية مع بداية القرن الحالي كانت مرحلة النضال الدستوري. وقد عملت الزاوية الكتانية في هذا المجال بنفس الأدوات إلا أنها لم تصل إلى تحقيق بنودها الدستورية. مثلها مثل باقي المشاريع الأخرى التي بقيت مشاريع منذ ولادتها. وهذا ما سيدفع الزاوية للعمل بشكل دينامي في المدن والبوادي قصد تهيء الشروط الكاملة والشرعية لتعويض السلطان عبد العزيز بالسلطان عبد الحفيظ خصوصا وأن هذا الأخير أعلن ذاته كسلطان مجاهد. فبعد تهيء الشروط الدينية لهذا العمل[1]. هيأ الكتاني برنامجا شاملا مكونا من ستة عشر نقطة[2] سيكون الأرضية التي سيبايع على إثرها عبد الحفيظ. لقد كان هذا البرنامج في رأي ميشو بللير تعبيرا عن الإحساسات الواقعية لأغلبية الجماهير المغربية[3]. لكن عبد الحفيظ لم يحقق هذا البرنامج معلنا فشله مثل فشل أخيه. ومعبرا بذلك عن أزمة المؤسسات السياسية الحزبية العميقة[4].

إن فشل عبد الحفيظ في تحقيق طموحات علماء فاس وعلى رأسهم الكتاني. كان نهاية لكل المشاريع الدستورية. وإغلاقا لمرحلة المعارضة الدستورية. إنها نهاية مرحلة وانسداد أفق عقلية حاولت خلق نظام سياسي دستوري. يتحرك في ظله السلطان مقيدا بشروط شورية. كما كان نهاية للزاوية الكتانية ولشيخها محمد الكبير الكتاني الذي قتل بعد أن تم تأسيس أرضية إيديولوجية تبرر ذلك. وتتجسد هذه الأرضية في لجوء السلطان للفكر السلفي قصد إخفاء صراعه السياسي مع الزاوية من جهة ثم منح هذا الصراع

---

1 . بصدد عملية خلع السلطان عبدالعزيز ومبايعة عبدالحفيظ انظر:
M. BELLAIRE: "Proclamation de la déchéance de Moulay Abdelaziz et de la proclamation de Moulay Abdelhafid par les ulama de Fès", R. du monde musulman, Vol. V, 1908.

2 . الباقر الكتاني: "ترجمة الشيخ الشهيد". ص 199 - 200.

3. M. F. HORRORO: "Sociologie politique coloniale au Maroc: Afrique-orient, 1988; P: 93.

4 . Ibid, P: 34.

طابعا دينيا يسمح له بإخفاء ضعف المؤسسة السلطانية أمام المستعمر، ومؤسسة العلماء.

إن لجوء عبد الحفيظ للإيديولوجية السلفية قصد تبرير قتل الكتاني، وإغلاق الزاوية الكتانية لا يمكن تفسيره بالصراع التاريخي بين السلفية والطرقية[1]، بل إن أساسه أعمق من هذا المظهر ونتائجه أكبر من صراع بين توجهين دينيين سياسيين. إن مصارعة عبد الحفيظ للزاوية الكتانية بلغة السلفية، يظهر لنا الصراع الذي اكتنفه المجتمع المغربي بين استراتيجية الزاوية التي حاولت أن تجعل من السلطان حاكما طبقا لاستراتيجيتها المتمحورة حول نقطتين أساسيتين هما رفض الأجنبي وتأسيس نظام سياسي دستوري واستراتيجية السلطان التي تتمم عملية فقدان الإستقلالية التي ابتدأت منذ قرون سابقة. أما نتيجة هذا الصراع، فقد كانت محورة حول انغلاق الباب أمام كل مشروع لتغيير المؤسسات المخزنية انطلاقا من المشاركة فيها. إنها نتيجة الجهاد الحضري الذي خاضته الزاوية الكتانية خلال مرحلة زمنية قصيرة مقارنة مع الزوايا السابقة، وبأدوات تقليدية وأخرى حديثة.

تعكس لنا تجربة الزاوية الكتانية مؤسسة دينية عاشت غمار التحول واستطاعت بنيتها الداخلية وطرق عملها أن تعكس لنا مجتمعا ككل يعيش غمار التحول. إنها محطة تنبئنا مسبقا بمعالم المجتمع المغربي المقبلة مثلما تثير المساءلة بخصوصها :

— كيف سيتعامل المستعمر مع المؤسسات الكبرى للمجتمع المغربي ؟

— ما الوضع الذي سيشغله السلطان في التمثلات الفردية والجماعية ؟

1 . TOZY M.: "Champ et contre-champ politico-religieux au Maroc", op. cit, P: 379.

— كيف ستتعامل النخبة المقبلة مع الإستراتيجيات التي اشتغلت بها الزوايا سواء بالمجال الحضري أو القروي ؟

— كيف ستتمثل هذه الإستراتيجيات سواء على مستوى المعتقدات أو التنظيمات أو أشكال التأثير في الأفراد ؟

الفصل الأول

وعي التأسيس والانفصال

I

التمثلات العامة للنخبة السياسية الوطنية

سنعتمد في هذا الفصل على مجموعة من الكتابات المتميزة من حيث بنيتها. كذا من حيث من كتبها أو كان موضوعا لها. إنها كتابات/شهادات وسير ذاتية، وتأريخات كما تدعي بعضها. تجتمع حول خاصية أساسية تتمثل في تناولها للحركة الوطنية بشكل مركزي انطلاقا من مساهمات زعمائها. وكما أنه من بين هذه الكتابات من تفضل الإستمرار في رصد هذه الحركة إلى حدود الستينات، ومنها من تختار الرجوع إلى ما قبل بداية هذه الحركة للبحث عن جذورها السياسية أو التاريخية. وقد اخترنا هذه الكتابات كمصدر رئيسي لرصد محاور هذا الفصل الذي نعتبره أساسيا في هذا الكتاب. نظرا للطابع السيري/البيوغرافي أو الاتوبيوغرافي الذي تكتسيه هذه الكتابات/الوثائق. يكتسي هذا الطابع الأخير أهمية بالغة بالنسبة لنا، بالرغم مما يطرحه من صعوبات منهجية ضخمة جدا، على اعتبار أنه يقدم لنا مادة خام مليئة بالوقائع المسجلة وبالأحداث والتفاصيل الجزئية المتعلقة بموضوعنا، المسألة التي تتيح لنا إمكانية استثمارها سوسيولوجيا من زاوية كونها أحداث محكية ووقائع مسرودة. أي من زاوية كونها مادة تعكس تمثلات النخبة.

إن التعامل السوسيولوجي مع التمثلات يسمح بإمكانية البحث عن الواقعي في التمثلي، وعن الموضوعي في الذاتي، وذلك عبر التنقيب عن العلامات والمؤشرات الدالة والكاشفة عن الذي لم

يكتب أو يسجل. أو سجل بطريقة لا شعورية. أي عن الذي لم يتم إعلانه. وعن العلاقات الإجتماعية التي أطرت وعي وممارسة زعماء الحركة الوطنية ثم الجذور التاريخية والأسرية والسياسية. والمؤسساتية والنظرية التي صنعت منهم زعماء من جهة وزعماء يتحدثون أو يتحدث عنهم من طرف آخرين باعتبارهم صانعي تلك المرحلة من جهة أخرى.

نظرا لهذه المخزونات الخام التي يحملها خطاب متميز بالذاتية (الذاتية في وعي ولاوعي زعماء النخبة الوطنية تساوي الموضوعية لأن كتاباتهم تتحدث عنهم باعتبارهم ضحوا بكل شيء وبالذات من أجل مواجهة الإستعمار وتحقيق الإستقلال). ونظرا للإمكانية التي يتيحها قصد الكشف عن ما وراء المكتوب وعن ماوراء الأحداث المسجلة. والوقائع الفردية والجماعية فإننا اخترناه كمرتكز أساسي إلى جانب مجموعة من الوثائق المنشورة ضمن هذه الكتابات من مثل الخطب والمناشير والعرائض والشعارات والمقالات الصحفية. التي كتبت في الثلاثينات. ولن نكتفي فقط بهذا المجموع الوثائقي. بل سنتوج تعاملنا مع هذا المتن. بتعاملنا مع خطاب/إنتاج جماعي للنخبة الوطنية في الثلاثينات. ويتمثل في "مطالب الشعب المغربي" باعتباره إنتاجا جماعيا لهذه النخبة ينتمي لفترة الثلاثينات ولأنه يلخص ويكثف عمل النخبة من سنة 1925 إلى حدود 1934 ويحدد توجهاتها لما بعد هذه السنة. كما أنه يشكل الموضوعي المقابل للكتابات والسير ذات الطابع الذاتي. وأخيرا لأنه الوثيقة الأساسية التي تسمح لنا باستخراج التمثل الجماعي للنخبة الوطنية. ولمجموعة من المحاور التي شغلت اهتمامها في تلك الفترة. إن "مطالب الشعب المغربي" كتيب قدم من طرف النخبة الوطنية باعتباره مطالب شعب وليس مطالب نخبة. ومن ثم فهو يسمح بإمكانية الكشف عن حقيقة طبيعته التمثيلية وعلاقتها بطبيعة التمثل السياسي للنخبة.

إن تعاملنا مع هذا المجموع الوثائقي محكوم بالكشف عن الآليات التي حكمت الإنتقال من مؤسسة الزاوية إلى مؤسسة الحزب ثم تبيان هذا الإنتقال هل كان نوعيا (تحولا) أم كان تحولا حدثيا وقائعيا وظاهريا فقط ؟ أي هل كان هذا الإنتقال من نسق إلى آخر أم أنه ظل ضمن نفس بنية النسق ؟

من خلال قراءتنا لهذه الكتابات. حاولنا أن نبحث عن ما يوحدها بشكل كامل. وهذه المرة ليس من حيث موضوعاتها أو كتابتها ولكن من حيث بنيتها الخطابية. فوجدنا أن إطارها وعنوانها يمكن إدخاله ضمن إطار الشعار الذي وضعته مؤسسة محمد بلحسن الوزاني لمنشوراته المتمثل في "حياة وجهاد". أي أنها كتابات محورة حول الذات كمركز والآخر (النضال والكفاح والجهاد) كموضوع. وقد دفعنا ذلك لتصنيفها ضمن السير الذاتية. على اعتبار أن هذا النوع من الكتابة يعرف بكتابة تحمل نية الكاتب المعلنة أو الخفية للحكي عن حياته أو عرض أفكاره أو تصوير إحساساته[1]. أو بشكل أكبر دقة. إنها الكتابة التي تجيب قارئها عن سؤالين هما: من أنا ؟ وكيف أصبحت كذلك؟[2]. وضمن جواب الكتابة السيرية عن السؤالين. تظهر خاصية مؤسسة لهذه الكتابة. وهي تسجيل هذا التحول في حياة الذات من ذات عادية إلى ذات تستحق أن تصبح موضوعا للكتابة والذي يرفق بإدعاء خفي أو علني متمثل في عرض الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة[3].

إن العنوان الذي منحناه لهذه الكتابات يحمل في جزئه الأول ما يؤكد أنها سير ذاتية. وفي جزئه الثاني يحمل ما يميز نوعية هذه السير كسير سياسية. أي سير مناضلين وزعماء سياسيين. تتميز هذه السير ضمن حقل السير الذاتية بأنها تحمل وراءها أحداثا سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. لذلك فإدعاء عرض الحقيقة

1 . PHILIPPE LEJEUNE : "Moi aussi", seuil, Paris, 1986, P: 18.
2 . Ibidem.
3 . PHILIPPE LEJEUNE : "Moi aussi", op. cit, P: 64.

ولا شيء غيرها يحضر بشكل أقوى نظرا لأن الذات الساردة أو الحاكية تزعم أنها تعرض ما تم فعلا في الواقع. أي ما عاشته بطريقة موضوعية. ومن ثم يصبح حكي الذات عن هواجسها وتخميناتها جزء من هذا الواقع الموضوعي المحكي. وبصيغة مختصرة تحكي الذات عن ذاتها باعتبارها ذاتا جماعية/موضوعية وليس ذاتا شخصية[1].

نظرا لخصوصيتها تلك كسير سياسية مميزة ضمن حقل السِّير. فإنها تحدد لذاتها ككتابة الإنتماء لمجالين أو نسقين مختلفين. الأول واقعي وضمنه يكون الإنخراط الأوتوبيوغرافي. وإن مر عبر الكتابة. حاملا لقيمة أساسية هي قيمة الفعل (الفعل في البناء المجتمعي) وهذا ما يمنح لهذه الكتابة السيرية أهمية بالنسبة لنا. والثاني أدبي حيث إن هذه الكتابة لا تحمل. ولا تزعم الشفافية التي نجدها في السير الذاتية غير السياسية. لكن بإمكانها خلخلة المعتقدات المنتمية للنسق الأول[2]. هذا الجانب الثاني يمنح لهذه الكتابات بعضا من خطورتها خصوصا على مستوى التعامل معها. إن هذا الإنتماء للحقل الواقعي والأدبي قد أثرناه سابقا بصيغة مغايرة ضمن اعتبار التمثل الذي يتجسد في الكتابة عن وقائع وأحداث واقعية يمكن من خلاله الكشف عن الطبيعة السوسيوسياسية لمرحلة زمنية محددة. من خلال تمثلات أشخاص كان لهم فعل محدد في هذه المرحلة بامتداداتها وتغيراتها. وبالفعل. فإن هذه الكتابات تعلن إمكانية ممارسة هذه القراءة على اعتبار أنها "تعلن بشكل واضح عن تنظيم محدد للزمن وللعلاقة بالجماعة كما تعتمد على نظام قيمي. فالتاريخ مبنين ومبني بأصول ومبادئ وبعتبات وأحداث/مفاتيح كبرى طبعت حياة كل شخص وبأحداث فردية تمنح حياة الكاتب بنيتها

---

1 . هذه المسألة لاحظها ف. لوجون في الكتابات التي ظهرت بأوربا مع منتصف القرن الثامن عشر وهي عبارة عن سير لمناضلين عاشوا أحداث 1848و1871. انظر :
PHILIPPE LEJEUNE : "Je est un autre", éd. seuil, Paris, 1980, P: 256.

2 . PHILIPPE LEJEUNE : "Moi aussi", op. cit, P: 22.

الخاصة. والراوي حينما يحمل الماضي إلى الحاضر، فإنه يقوم بعملية تقويم للإستمرارية والتغير»[1]. هذه الخاصيات التي تحملها هذه الكتابة السيرية، وكما يؤكد ذلك فيليب لوجون هي عبارة عن مؤشرات وعلامات على مواقف وعقليات.

إن ما ذكرناه لحد الآن يبرز الإمكانية المتاحة لربط علاقة سوسيولوجية مع كتابات من هذا النوع، إلا أن الأهمية السوسيولوجية لهذه الكتابات لا تنفي الخطورة البالغة التي تحملها بالنسبة لأي تناول يطمح أن يكون علميا. وهذا في اعتقادنا عامل من بين عوامل أخرى تدفع الباحثين إلى العزوف عن التعامل العلمي معها. ولأجل تلافي القدر الممكن من هذه الخطورة بما أننا قررنا التعامل معها، فإننا سنعرض لها حتى تبقى ماثلة أمام تفكيرنا من جهة، وحتى في حالة عدم استطاعتنا تلافيها نفتح إمكانية تلافيها من طرف باحث آخر من جهة أخرى.

1- كتابات النخبة الوطنية : قضايا منهجية.

تفرض الكتابات التي نحن بصددها بفعل طبيعتها السيرية، حذر ويقظة المتعامل معها. وترجع أسباب هذا الحذر الضروري إلى عوامل عديدة، منها ما هو متعلق بالكتابة في حد ذاتها، ومنها ما يرجع إلى طبيعة الكتاب الذين ألفوا أو أرخوا لحياتهم وحياة الحركة الوطنية، وعوامل أخرى تتعلق بعناصر خارجة عن إطار الكتابة والمكتوب.

إن أول ما يثير المتمعن في هذه الشهادات هو أن جلها مكتوب من طرف أفراد لعبوا أدوارا متفاوتة في قيادة وتأسيس الحركة الوطنية وبقدر ما يكتسي هذا أهمية بالنسبة لنا لأن الشهادة/الكتابة تصير ذات قيمة سوسيولوجية أكبر، بقدر ما يحمل معوقات كبرى للتعامل

1 . PHILIPPE LEJEUNE : "Je est un autre", op. cit, P: 288.

العلمي معها. فأصحاب هذه الكتابات ليسوا أناسا عاميين أو نصف عاميين. ولم يكونوا شاهدين فقط على ما جرى. بل إنهم كانوا فاعلين ومؤطرين ومنظرين ومناضلين وقياديين لتنظيمات الحركة الوطنية. أي أنهم يمتلكون حدا معينا من الوضوح الداخلي لرؤيتهم وتصوراتهم. فالصراعات التي عاشوها "قد منحت لحياتهم بنية ومعنى ما كما أكسبتهم لغة نظرية لوصف ممارستهم"[1]. وهذه الوضعية التي يتميز بها هؤلاء تتطلب الحذر من خطاباتهم. نظرا لمخاطر الإنزلاق والإنغلاق في تصور من تصوراتهم. وهو ما يمكنه أن يؤثر على عملية البحث داخل هذه الكتابات ويعيق عملية استخراج البنيات الخفية لفعلهم وقولهم في هذه الفترة التي يسجلونها. إضافة إلى هذا العنصر وبارتباط معه. فإن هذه الكتابات تقدم على هامش طابعها الذاتي السيري. تحليلات وتقترح تبريرات للمواقف والممارسات[2] وهو ما يمكن أن تلاحظه أية قراءة ولو سريعة لكتابة من هذه الكتابات. فحضور التحليلات والتبريرات يتطلب الحذر لما يمكن أن يعوق البحث من انغلاق أو استهلاك مجاني لتبرير من هذه التبريرات خصوصا بصدد أحداث أو مواقف لا توجد بصددها شهادات أو مصادر أخرى تمكن الباحث من ممارسة مقارنة مصححة أو مؤكدة لها. كما يمكن أن نسجل أيضا الدور الذي يلعبه الزمن سواء في عملية الفهم أو إعاقته تجاه هذه الكتابات. فكلها سجلت في زمن مغاير للزمن الذي تحكي عنه. أي أن التسجيل تم في زمن بعدي وهو ما يطرح قضايا عديدة تستوجب دائما نفس الحذر الذي أعلنا عنه. فالمسافة الزمنية بين الزمن الواقعي المحكي عنه. وزمن الكتابة ليست فترة فارغة. بل إنها فترة عرفت مجموعة من الأحداث الكبرى والصغرى[3]. وهذه الأحداث سيكون لها بالضرورة آثار على أصحابها

1 . PHILIPPE LEJEUNE : "Je est un autre", op. cit, P: 267.

2 . PHILIPPE LEJEUNE : "Je est un autre", op. cit, P: 260.

3 . مثلا حادث الإستقلال وما نتج عنه من تعاقب الحكومات وتغير موقع الأحزاب الوطنية ثم الأحداث التي حصلت في الواقع سنة 1965 و 1971 و 1972م...

لأنهم لم يعتزلوا الساحة بل ظلوا منخرطين فيها بشكل كامل. وهذا كله ستحمله الكتابة التي نحن بصددها ولو بشكل غير معلن. كما سيكون مؤطرا لها. ففترة الحركة الوطنية تشكل إرثا سياسيا ورمزيا لأغلب أصحاب هذه الكتابات أو الذين كانوا موضوعا لها سواء الذين ماتوا من مثل علال الفاسي وبلحسن الوزاني وبلعربي العلوي وعمر بن عبد الجليل واليزيدي وإبراهيم الكتاني والمختار السوسي... أو الذين لازالوا أحياءا من مثل عبد الكريم غلاب وأبو بكر القادري... لذلك فتسجيل أحداث هذه الفترة والتأريخ لها بالمعنى التسجيلي السيري مفروض عليه أن يكون مطبَوعا بالصراعات القديمة خصوصا بين علال الفاسي وبلحسن الوزاني. وبالصراعات الحديثة. لذلك. فكل شخصية سجلت حياتها خصوصا فيما يتعلق بفترة الحركة الوطنية. كانت تعمل ضمنيا أو علنا على تعيين حدود قطيعتها الرمزية (Fief symbolique) قصد توظيفها وتشغيلها في الصراعات السياسية الحاضرة بكل مستوياتها (صراعات بين حزب وآخر أو بين حزب والدولة وحتى في العلاقة بين الحزب والجمهور) وبذلك يطرح التعامل مع هذه الكتابات تعيين الإختلاف الحاصل في بنيتها بين الدوافع التي كانت وراء حياة الشخص. وتلك التي كانت وراء عملية الكتابة أو التسجيل لهذه الحياة. والإختلاف بين الدوافع الأولى والثانية ينعكس على عملية تسجيل الفرد لحياته الماضية بكل أحداثها ووقائعها الذاتية والموضوعية لدرجة أن قارئ عملية التسجيل هذه يحس في هذه الكتابات طغيان نوع من اليقينية يجعل من الحقيقة مشكلة موزعة بين ما تسجله الكتابة. وما حدث أو حصل فعلا. وهذا مشكل منهجي ينضاف إلى ما كشفنا عنه سابقا. لكنه ليس بمشكل خاص بهذه الكتابات فقط. فالباحث يصادفه في الكتابات الإيثنوغرافية مثلا. على اعتبار أن الإيثنوغرافي لا يخضع لأية مراقبة ومن ثم فهو يسجل ما يثيره ذاتيا وثقافيا. أو ما يعتبره ذا قيمة ثقافية حسب مرجعياته. فهو يسجل بعض القضايا باستفاضة كبرى ويمر على

اخرى بشكل سريع. إضافة إلى أن الإيثنوغرافي هو الذي يختار منطقة بحثه وزمنه والناس الذين سيصفهم... نفس الشيء تقريبا نجده في الكتابات التي نحن بصددها "فالكاتب هو الذي يمتلك حق اختيار الحديث وزمنه ثم المبالغة وشكلها. إنه ينظم كتابته بكل حرية"[1]. لكنه لا يعلن ذلك، بل يبحث له عن مبررات ما يجعله يقدم سيرته على أساس أنها ضرورة سياسية أو تاريخية فرضتها ضرورة قول الحقيقة. وتصبح المشكلة المطروحة مع هذه الكتابات. هي تبيان الحقيقي/الواقعي والتخيلي أي الذي حصل فعلا في الواقع والذي حصل في الكتابة فقط.

إن الذي يحكي عن ذاته ينفي عنها بشكل خفي لا شعورها وماضيها الأسروي البعيد. وعلاقات الصراع الحاصلة في المجتمع ثم مصلحة الذات في هذه الصراعات. ويعوض الكل بإعلانه للحياد تجاه الذات وماضيها. مما يورط القارئ ضمن مغالطة كبرى هي أساسا مغالطة الذات لذاتها وماضيها. ومغالطة الذات للقارئ الحالي أو المستقبلي. وهذا ما دفعنا لتسجيل هذه المغالطة قصد التعامل معها بحذر. وما يجعل الكشف عنها أمرا غير سهل بالنسبة للقارئ هو أن الذات الساردة لمواقفها وممارستها تحمل ضمنيا وهما خطيرا يتجسد في أنها ذات صانعة لحياتها[2]. وخطورة هذا الوهم تتمثل في طريقة الحكي اليقينية وكأن الذات لم تخطئ لا في الموقف ولا في الممارسة. بل كانت دائما تتخذ الموقف أو السلوك المناسب في الوقت المناسب. وهذا ما يخلق صورة عن الذات الساردة باعتبارها ذاتا غير عادية أو تتحرك وفق مخطط وبرنامج مرسوم لها سلفا من طرف عقل فوق إنساني.

إن المنسي وراء هذا الوهم هو الآليات السيكولوجية والإجتماعية والتاريخية التي تتحرك في الخفاء لإعلان ميلاد البطل أو

---

1 . PHILIPPE LEJEUNE : "Moi aussi", op. cit, P: 53.
2 . PHILIPPE LEJEUNE : "Je est un autre", op. cit, P: 242.

الزعيم منذ ولادته، ثم الشروط التي احتضنها المجتمع المغربي سواء في حاضره أو ماضيه، والتي لا يغيب أثرها في تفكير وسلوكات هذا الزعيم. فالوهم الذي تحمله الذات الساردة باعتبارها صانعة لحياتها يحطم هذه العناصر أو الآليات التي تعتبر جد أساسية لفهم حقيقة كل كتابة سيرية، كما يمنح هذه الأخيرة صبغة قداسية أي صيغة كتابة مجردة عن الشروط المادية والمجتمعية، وبذلك يكون مفعولها على القارئ العادي أو المتعاطف سياسيا مع صاحب السيرة هو الدهشة والتعجب أو الثقة العمياء في صاحب السيرة والدخول معه إثر ذلك في علاقة تقديسية.

كل نص سيري، وهذا ما يجب الإنتباه إليه، يعيش حالة "تفاوض بين العرض والطلب، وحينما يكون صاحب الحياة هو مسجلها، فإنه يلعب الدورين معا"[1]. هذا التفاوض يتم بين ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله، أي ما يجب الحكي عنه بطريقة معينة وما لا يجب، أي ما هو مطلوب في السوق وما هو غير مطلوب. إنه تفاوض يحكم ميلاد هذه الكتابات على اعتبار طبيعتها السياسية، ثم لأن زمن الكتابة بكل صراعاته يحدد ما سيذكر وما لا يجب ذكره، وأخيرا لأن أفراد النخبة الوطنية قبل انشقاقاتهم كانت لهم مسؤولية جماعية أثناء الفترة التأسيسية للحركة الوطنية سواء من حيث العلاقة بالسلطان أو بالمستعمر الفرنسي أو الإسباني، أو ببعض الدول كألمانيا وإنجلترا. إن هذه المسؤولية الجماعية تفرض على هذه الكتابات حدا أقصى لا يمكن تجاوزه في العلاقة مع القارئ، وبالرغم من أن هذا الحد الأقصى لا يتخذ صيغة اتفاق مكتوب، فإنه حاضر في صيغة صمت جماعي عن مجموعة من القضايا سواء الجزئية أو الشمولية لأنها تشكل أسرار الحقل السياسي الذي يتمتع من خلاله رموز الحركة الوطنية بنوع من الحظوة والسلطة تجاه الأفراد الذين لم يعيشوا تلك الفترة.

---

1. PHILIPPE LEJEUNE : "Je est un autre", op. cit, P: 283.

"إن مجموع ما سجلناه من عوائق ومخاطر يمكن ضبطه من خلال مفهوم "الإيديولوجيا البيوغرافية". فالعوائق التي أشرنا إليها سواء الخفية منها أو المعلنة هي التي تشكل هذا الجانب الإيديولوجي الذي "لا يغيب عن كل ذات تفكر ذاتها"[1]. إنه الجانب الذي يشكل العائق الأكبر أمام استكشاف علمي لمخزونات هذه التمثلات التي اتخذت شكل سير سياسية. لكنه ليس بالعائق الوحيد أمام عملية الإستكشاف هذه، بل هناك عائق آخر تحضر مؤشراته على الأغلفة الخارجية لكتب السيرة تضم هذه الأخيرة عنوان الكتاب، ثم الإسم الشخصي لكاتب السيرة، فدار النشر ثم الطبعة... وما يثير في هذه البنية الخارجية هو حضور الإسم الشخصي لصاحب السيرة، نظرا لأن الدور الذي يلعبه الإسم الشخصي ضمن السيرة السياسية يعيق تأسيس العلاقة العلمية معها. فحينما نواجه مثلا كتاب "حياة وجهاد" لمحمد بلحسن الوزاني، نواجه معه أيضا حضور دار النشر التي تحمل نفس الإسم الشخصي لصاحب السيرة، أي أننا نواجه حضورا مكثفا للإسم الشخصي لصاحب السيرة. نفس الشيء يحصل حينما نواجه كتابا في نفس المجال يحمل عنوان "الحاج عمر بن عبد الجليل..." وإلى جانبه إسم آخر لأحد مؤسسي الحركة الوطنية وهو أبو بكر القادري باعتباره صاحب السلسلة التي تنشر تحت عنوان "رجال عرفتهم". إننا في حالة مماثلة لهذه الأمثلة نوجد أمام أسماء لها حضورها المكثف. المسألة التي لا يمكن أن تغيب آثارها على شكل التعامل مع الكتابة ككل. ومن بين هذه الآثار الأساسية هو أن هذه الأسماء تدفع القارئ مباشرة إلى خلق تماثل بينها وبين تاريخها الأسروي أي ماضي أسرها وموقعها ضمن الحقل الديني السياسي. وما يكرس وضعية القارئ هاته هو أن هذه الكتابات تحمل داخلها مؤشرات على هذا التماهي. إننا نجد مثلا علال الفاسي

---

1 . Ibid, P: 287.

يحكي عن قضايا رواها له عمه وأبوه. ونجد بلحسن الوزاني يحكي بنوع من التعاطف مع بعض الوزانيين. ثم نجد الورطاسي يذكر القارئ بشرف أسرته وانتمائها إلى آل البيت. والحكي عن الحاج بن عمر عبد الجليل يذكر بأسرته المخزنية[1]. إن هذا التماهي بقدر ما يساعد على كشف طبيعة زعماء الحركة الوطنية من حيث جذورهم الإجتماعية والثقافية. بقدر ما يمكن أن يعرقل العلاقة العلمية مع هذه الإنتاجات عبر خلق إما التعاطف الأعمى معها أو النبذ المتوحش لها.

إضافة إلى ما يثيره حضور الإسم الشخصي لصاحب السيرة على غلاف كتابه وما يحدثه من آثار. فإنه حينما يكون هو عنوان الكتابة السيرية[2]. فإنه يصبح حسب فيليب لوجون "مثل النظرة التي تشكل بداية خفية لتأسيس علاقة ممكنة بين شخصين هما : القارئ والكاتب وما يحكي عنه"[3].فهذه الرؤية المؤسسة لعلاقة خفية بين القارئ والسيرة السياسية هي ضمنيا استدعاء لتأسيس تعاطف مسبق مع ما سيحكى عنه. وإذا ما حصل هذا التعاطف المسبق. فإنه يتحول إلى احتواء من طرف السيرة للقارئ وهو ما يلغي المسافة الضرورية في العلاقة مع كتابات من هذا النوع. لأنه شرط تأسيسي للقراءة الباحثة.

---

1 . بخصوص علال الفاسي. أنظر كتاب "الديمقراطية وكفاح الشعب المغربي من أجلها". الرسالة 1990 وبالنسبة لمحمد بلحسن الوزاني انظر "وطنيات" مؤسسة حسن الوزاني 1987 .

أما بخصوص الورطاسي انظر "المطرب في تاريخ شرق المغرب" مطبعة الرسالة 1985 وبخصوص الحاج عمر بن عبدالجليل أنظر "الحاج عمر بن عبدالجليل صور من حياته ومواقف من جهاده" 1988.

2 . مثلا كتاب

ABDERRAHIM OUARDIGHI: "Un cheikh militant Mohammed Belarbi El Alaoui" éd. Littoral, Rabat, 1985.

أو كتاب أبو بكر القادري : "الحاج عمر به عبد الجليل". مذكور سابقا.

3 . PHILIPPE LEJEUNE : "Je est un autre", op. cit, P: 324.

إن تشبيه فيليب لوجون لعنوان الكتاب بالنظرة بليغ في هذا المجال. فالعنوان يصبح في هذه الحالة صورة مكتوبة يسقطها القارئ على غلاف الكتاب بفعل مخيلته مما يجعل العنوان يلعب دورا رومانسيا إلى جانب دوره المرجعي. فالدور الأول يتمثل في أن العنوان يدفع القارئ نحو ممارسة التخيل. أما الدور الثاني. فيتمثل في أن الذي يطلع على الغلاف يحال إلى واقع صاحب السيرة. أي واقع فترته والأدوار التي لعبها. والدوران معا يخلفان أثرا معيقا يمكن تجسيده في الثقة العمياء فيما يحكيه الكتاب على اعتبار أن شخصا مماثلا للإسم المرسوم كعنوان على غلاف الكتاب لا يمكنه أن يكذب[1].

إن ثقة مماثلة تؤدي إلى الإنزياح عن الغرض الأساسي الذي هو التنقيب داخل وخارج هذه الكتابات عن العلامات والمؤشرات الكافية لفهم وتفهم طبيعة الزعيم السياسي والمؤسسات التي كونها وكونته. ثم طبيعة النسق الإجتماعي المؤطر للزعيم وللمؤسسة. لهذا الغرض. كشفنا عن الدور الذي بإمكان الإسم الشخصي أن يلعبه كمعيق لتحقيق عملية التنقيب.

أما العائق الثالث الذي أشرنا إليه سابقا. فيتمثل في الحالة التي تكون فيها السيرة الذاتية مكتوبة من طرف شخص مغاير للشخص موضوع هذه السيرة[2]. في هذه الحالة. تكون الكتابة عبارة عن تشارك بين الكاتب والموضوع. أي بين شخصين. وهو ما يخفي ضمنيا وضعية الذي كتب أو سجل باعتباره شخصا له معرفة دقيقة بحياة صاحب السيرة. ومن ثم تصبح تلك الشخصية ملكيته الرمزية التي له وحده الحق في التصرف في حياتها. الأمر الذي يثير السؤال التالي : ألا يرغب الشخص المسجل في اقتسام الحظوة التي امتلكهاموضوع

---

2 . Ibid, P: 287.

1 . هذه حالة كل من كتاب "الحاج عمر بن عبد الجليل". مذكور سابقا. وكتاب "محمد بلعربي العلوي". مذكور سابقا.

السيرة بفضل حياته ؟ بمعنى آخر. ألا يريد الذي يسجل أن يقتسم مع صاحب السيرة حظوته الرمزية ؟

إن هذه النية أو الرغبة تظهر في عريها حينما يتدخل المسجل في صراعات صاحب السيرة، مع زعماء آخرين. وبهذا الشكل، يقحم ذاته في فضاء لم يساهم فيه أو لم يكن من مؤسسيه[1].

ما يمكن استنتاجه من خلال رصدنا لهذه العوائق الثلاث المتمثلة في الإيديولوجية البيوغرافية، ودور الإسم الشخصي ثم عملية المشاركة عبر كتابة حياة الفرد الآخر. التي تخفيها هذه السير هو أن تجاوز هذه العوائق لا يمكن أن يتم بالنسبة لنا إلا في حالة إعادة بناء هذه الكتابات بطريقة تسمح لنا بالإنفلات من سلطة مصاعبها المنهجية. وعملية البناء التي سنقترحها تتكون من عمليتين، الأولى عبارة عن إعادة بناء تيماتية، والثانية في شكل نموذج أو خطاطة مساعدة على الكشف عن البنية العميقة لهذه الكتابات. فبالنسبة لعملية إعادة البناء الأولى، سنركز على ثلاثة محاور رئيسية تتمثل في عرض تصور وتمثل النخبة الوطنية للظاهرة الإستعمارية، ثم تمثل النخبة للسلطان وأخيرا تمثل النخبة للزوايا.

2- تمثل النخبة الوطنية للظاهرة الإستعمارية.

يمكن تصنيف مواقف أفراد النخبة الوطنية من الظاهرة الإستعمارية إلى ثلاثة أصناف :

1 ـ صنف له وعي بأن النخبة الوطنية كانت تعمل ضمن دائرة الحماية.

2 ـ صنف لا يشكل له العمل في دائرة الحماية أية مشكلة لا على المستوى النظري أو السياسي.

3 ـ صنف له وعي بأن النخبة كانت تعمل ضمن دائرة الحماية لكنه يعمل على تبرير وتأويل مواقف وتصورات النخبة الوطنية.

---

1 . يظهر هذا مثلا في كتاب الورديغي عن محمد بلعربي العلوي، حيث يتدخل في الصراع الذي دار بين هذا الشيخ وعلال الفاسي.

أ- **الصنف الأول** : يمثل هذا الصنف أحد مؤسسي التنظيمات السياسية الأولى للحركة الوطنية وهو الحاج عمر بن عبد الجليل ففي المحاضرة التي ألقاها في ثلاثين أكتوبر 1959 عمل على تقويم عمل النخبة الوطنية منذ بدايته حيث اعتبر أن سنة 1934 كانت هي سنة المطالبة الواسعة النطاق للإصلاحات. لكن بالرغم من ذلك، يقول : "في هذا الوقت، كنا نعمل في دائرة الإعتراف بالحماية. هذه النقطة أساسية ويجب أن تنتبهوا إليها" كنا نقول أن الإصلاح يؤدي إلى الإستقلال. فالحقيقة أن مؤسسي الحركة الوطنية في جمعياتهم السرية التي لازال لحد الآن لم يعلن عنها لأنه ما تزال أسرار كثيرة لم تعرف عن الحركة السياسية عند بدئها. ففي سنة 1930، كانت هنالك جمعية تسمى بالزاوية وفي سنة 1934 جمعية تسمى بالطائفة.

هذه الجمعيات كانت لها قوانين خاصة وكان أول بند من بنودها المطالبة بالإستقلال (...) كان الإستقلال من جملة البنود التي كانوا يقسمون عليها الإيمان في دائرة السر. ولكنهم كانوا يعتبرون في بادئ الأمر أن من المصلحة أن يعملوا في دائرة الحماية ويطالبوا بالإصلاح ويصلوا بعد الإصلاح إلى الإستقلال (...) "وأننا لم يكن لنا هدف أكثر من أن نبرهن عن حسن نيتنا للحكومة التي تود أن تتفهم وضعيتنا وأن تعمل ما من شأنه أن يجعل الدولة الحالية مقبولة ومرضيا عنها في سائر الأوساط المغربية"[1].

إن عمل النخبة حسب هذا النص، عمل من داخل دائرة الحماية. لكن الأهم هو التأكيد على ضرورة التنبه لهذه الوضعية وعدم إغفالها. وهذا التنبيه علامة على وعي عمر بن عبد الجليل بطبيعة العمل السياسي للنخبة الوطنية وآفاقه باعتباره عملا لا يتناقض مع الظاهرة الإستعمارية ولا يقطع معها. بل إنه عمل ينبني على تدرج داخل هذه الظاهرة من مستوى المطالبة بالإصلاحات كخطوة

1 . أبو بكر القادري : "الحاج عمر بن عبد الجليل"، مذكور سابقا، ص 246-247.

إلى المطالبة بالإستقلال كخطوة أخيرة. وتزداد أهمية هذا الإعتراف والوعي حينما نعلم أن الزمن الفاصل بين عمل النخبة والمحاضرة يصل إلى حدود خمس وعشرين سنة (1934 - 1959). والزمن الفاصل بين الإستقلال وهذا الإعتراف هو ثلاث سنوات. أي أن ضرورة الوعي بهذا العنصر سيكون محددا لعمل هذه النخبة فيما بعد.

ب - **الصنف الثاني** : يتميز هذا الصنف بتمثله التلقائي نظرا لأنه لا يحاول أن يسائل تمثله أو تصوره للظاهرة الإستعمارية. بل يعرضه بشكل عادي جدا وكأنه لا يستلزم أية مراجعة أو إعادة تحليل على الأقل. وتندرج أغلبية الأسماء المؤسسة للحركة الوطنية في هذا الصنف.

يعبر محمد بلحسن الوزاني عن تصوره للظاهرة الإستعمارية من خلال نصوص عديدة سنقتطف بعضها قصد إيضاحه وعرضه. يقول الوزاني : "من المعلوم أن فرنسا لم تتدخل في المغرب إلا على أساس نظام ديبلوماسي يتألف من معاهدات دولية وأخرى ثنائية وكلها فرضت عليها التزامات وقيدت عملها بشروط. وفي معاهدة ما سمي بالحماية. تعهدت للمغرب بعهود صريحة ودقيقة. ويتضح من ذلك كله أن الدول ثم فرنسا من بعدها ضمت وحدة التراب المغربي تحت سيادة السلطان الفعلية والدائمة. كما يتضح أن جميع الإصلاحات المنصوص عليها في تلك المعاهدة كان القصد منها مساعدة المغرب على تطوره وتنظيمه في نطاق سيادته ووحدته بحيث لا يجوز أن يكون فيها ما يخالف التعهدات الديبلوماسية والإلتزامات السياسية وبالأحرى أن لا تشتمل على كل ما من شأنه أن يكون فيه مساس بالمغرب ترابا وشعبا ودولة أو أي خطر في الحاضر والمستقبل على ما ترتكز عليه الذاتية المغربية من أنظمة ومقدسات'"[1].

---

1 . محمد بلحسن الوزاني : "مذكرات وجهاد. التاريخ السياسي للحركة الوطنية مؤسسة بلحسن الوزاني ص 1984 التحريرية المغربية. ص 42.

بعد تحديده للإطار النظري القانوني الذي دخلت في ظله فرنسا للمغرب، ينتقل بلحسن الوزاني إلى رصد الواقع الفعلي للحماية، حيث يسجل بأنه بدل "تطبيق سياسة الحماية كمجرد مساعدة وتعاون عمدت (الحماية) إلى حكم المغرب حكما مباشرا وتصرفت في إدارته وتسيير شؤونه تصرف الحاكم بأمره (...) وهذا كله نكث للعهود الواردة والمؤكدة في المعاهدات التي ألفت نظام المغرب في العهد البائد، كما هو نقض وتفويض لما التزمت به فرنسا في معاهدة 1912 من احترام الشخصية المغربية في جميع مظاهرها ومجالاتها"[1]. وبما أن الحماية حسب هذا النص الأخير قد نقضت عهودها، فإن عمل النخبة الوطنية حسب الوزاني ضرورة تنبيه فرنسا إلى هذه الوضعية، ولأجل ممارسة هذا التنبيه، استعمل بلحسن الوزاني ضمن خطاب له بمناسبة ذكرى تأسيس مجلة "مغرب"، مقتطفا لأحد الزعماء الإشتراكيين الفرنسيين، "رونديل" مضمونه الأساسي هو ممارسة عملية التنبيه، يقول الوزاني مستشهدا بقول الزعيم الإشتراكي الفرنسي : "إنه لمن خدمة بلادنا (فرنسا) أن يجلب الإنسان نظرها إلى الوقائع لكي يصبح في مستطاعها إصلاحها وتقويم المعوج منها وليس فقط بمعاقبة الآثمين الذين يلحقون الضرر بسمعتنا، بل أقول كذلك باتخاذ جميع الوسائل لكي تتحدد الأعمال التي تثير الضمير والغضب معا، لقد تعلو الشكاوي أحيانا وهذه الناحية القبيحة للإستعمار الظاهر أو المزور من الوقوف في بعض الأحيان وجها لوجه مع حركات قومية شديدة في غضبها ولكن لسنا من الذين يبتغون ملاطفتها أو تهييجها، فهي لا تحسن دائما كما هو الشأن في سائر الحركات المتطرفة خدمة القضايا العادلة التي تنتصر لها، ولكن أليس حقا أن مثل هذه الأغلاط تمنح لتلك الحركات غذاءا لذيذا وأن هذه الحركات تستطيع من أجل هذا أن تستميل ضد البلاد المستعمرة أو الحامية أو المنتدبة، كل الجماهير

1. المرجع نفسه، ص 43 - 44.

التي تشعر بأنها مجرد ضحايا واترة مبغضة، محتفرة. خصوصا بعدما بذلت إليها الوعود وصرنا نظهر أمامها كحاملي مدنية عالية»[1]. يبرز هذا المقتطف بشكل ضمني تمثلين : تمثل الوزاني للظاهرة الإستعمارية ولعمل النخبة الوطنية في ظلها. كما يبرز أيضا تمثل إشتراكيي فرنسا في تلك الفترة للظاهرة الإستعمارية والحركات التحرر المناهضة لها داخل وخارج المغرب. وبما أننا لا نريد حاليا أن نحلل نقديا هاته التمثلات، لأننا سنقوم بذلك فيما بعد. فإننا سنواصل تتمة عرض بلحسن الوزاني. فبعد الإنتهاء من إعادة إنتاج تصور الزعيم الإشتراكي الفرنسي، ينتقل إلى تحديد عمل أفراد النخبة الساهرين على تحرير مجلة "المغرب"، وتمثلهم للظاهرة الإستعمارية، فيقول : "أما ما يرجع لمحرري مجلة "مغرب" من المغاربة الذين لا يعبرون في الحقيقة إلا عن أفكار مواطنيهم ولا يعربون في الواقع إلا عن العقلية السائدة في الأوساط المغربية بلا قيد. فإنه من الجنون أن يرموا بالعداوة لفرنسا إذ في الحقيقة إنما هم مغاربة مخلصون في وطنيتهم، مجاهدون بقلمهم وفكرهم في سبيل نصرة قضية بلادهم ضمن حقوقها الطبيعية وفي دائرة حسن التفاهم مع الأمة الفرنسية العادلة والمحترمة للعهود، الوفية بالعهود، الثابتة على تأدية رسالة النصح والإرشاد»[2]. وبالرغم مما يبدو من تناقض بين هذا النص وما قاله بلحسن الوزاني عن عدم احترام فرنسا لعهودها وحكمها المباشر للمغرب، فإن هذا النص الأخير يحاول أن يرجع بتمثل الوزاني إلى مستواه النظري أي إلى ما هو مسطر في بنود الحماية من جهة، وإلى تمثلات الناس من جهة أخرى حيث يعتبر الوزاني أنه والنخبة لا يقومون سوى بعمليات نقل وترجمة لهذه التمثلات وهو أمر يتطلب تمحيصا نقديا. فالوزاني يتحدث عن الناس وعن عقليتهم وتمثلاتهم للظاهرة الإستعمارية

1 . محمد بلحسن الوزاني : "مذكرات حياة وجهاد"، مذكور سابقا، ص 274 - 275.
2 . محمد بلحسن الوزاني : "مذكرات حياة وجهاد"، مذكور سابقا، ص 284.

بدرجة يقينية يخلص بها قوله الإستنتاجي التالي : "فالمغاربة إذن يعتقدون اعتقادا راسخا أن حبهم الشديد لوطنهم والتفاني في خدمة مصالحه لا يتنافيان مع إمكان حسن التفاهم مع فرنسا على شرط أن تبرر حكوماتها المتعاقبة هذا التفاهم بكل ما تستطيع من جهد وصفاء (...) وليس من المنتظر (...) أن تظهر منهم إشارة إلى حسن التفاهم. فإنا معشر المغاربة ونحن نفهم الأمور كما تقدم بيانها راغبون في ذلك التفاهم وقادرون على أن نشير إليه ونقوم بالدعوة إلى تحقيقه وجميع أعمالنا وكتاباتنا في الماضي كانت تسير في هذا الإتجاه"[1].

إن الرغبة في التفاهم مع فرنسا، والقيام بعملية الدعوة إليه التي يعلنها هذا النص الأخير، يجعلها الوزاني مدخلا لمطالبة فرنسا بتحقيق الإصلاحات المرغوب فيها على اعتبار أن تحقيق هذه الإصلاحات هو : "الكفيل بأن يبدد سوء التفاهم الحاصل بين الفريقين ويبرهن على حسن نية الحكومة الفرنسية وعلى تأديتها للرسالة التي تعهدت بها (...) والواجب أن نصرح بأن الفرنسيين أقدر بطبيعة الواقع منا على محو سوء التفاهم المشتكى منه. وليست من وسيلة فعالة إلى ذلك سوى التعجيل بإقرار جميع الإصلاحات اللازمة التي تمس حاجة الشعب المغربي إليها. ومن شأن إقرار الإصلاحات على هذه الصفة بعد تبديدها لسوء التفاهم أن تفتح وتدشن عصر التوادد والتقارب والتعاون (...) وليس من المثير أن تنجح سياسة التعاون إلا إذا شيدت على مشاركة الأمتين في الأعمال المنفذة مشاركة خالصة، ثابتة، منتجة. كما أن تلك السياسة لا تفلح إلا إذا دامت سائرة على نهج التعهدات التي التزمت بها فرنسا للمغرب بموافقة الدول وحامية لقواعد الحضارة العربية الإسلامية التي هي حضارة المغرب منذ قرون كثيرة"[2].

1 . المرجع نفسه، ص 285.

2 . محمد بلحسن الوزاني : "مذكرات حياة وجهاد". مذكور سابقا، ص 291 - 292.

لقد حاولنا من خلال عرض هذه النصوص أن نوضح ونعرض تمثل بلحسن الوزاني للظاهرة الإستعمارية وقد حددت هذه النصوص ذاك التمثل في : 1- أن الحماية هي تعاقد قانوني. 2- الرغبة في التفاهم والتوادد والتعاون مع فرنسا. 3- مساعدة فرنسا للمغاربة. 4- عمل النخبة ضمن دائرة الحماية. وهذه العناصر كافية لاستنتاج تصور وتمثل محددين عن الظاهرة الإستعمارية.

إذا كان بلحسن الوزاني قد كتب وتحدث كثيرا عن الظاهرة الإستعمارية، وهذا بارز سواء من خلال النصوص التي اقتطفناها أو من تلك الحاضرة في كتاباته وخطبه، فإن كتابات علال الفاسي لن تعرف غزارة ما بصدد هذه الظاهرة. فبالنسبة لعلال الفاسي لا يعني وجود الحماية في البلاد "أن وطننا قد أصبح ترابا فرنسيا والمعاهدة التي فرضت هذه الحماية هي في أوسع معانيها عقد بين الدولة الشريفة وبين الدولة الفرنسية. وإذن، فالعلاقات بين الدولتين كانت ويجب أن تبقى بواسطة الوسائل الديبلوماسية المعهودة"[1]. إن الحماية تعاقد قانوني في تصور علال الفاسي. ومن ثم، فالمغرب ليس مستعمرة بل طرفا ديبلوماسيا متعاقدا مع دولة أخرى. وبذلك، يتم إعادة إنتاج نفس تصور الوزاني بصدد الحماية باعتبارها تعاقدا قانونيا. إن اختزال الحماية في الجانب القانوني مقصوده تنبيه فرنسا وتذكيرها بأنها قد التزمت "في معاهدة الحماية باحترام الدستور المغربي وحقوق الشعب والعرش. وعليه، فكل عمل يتنافى مع هذه المبادئ يعتبر خرقا حتى للحماية التي فرضت عليه فرضا"[2]. والتزام فرنسا هو التزام بتحقيق ما تعهدت به في بنود الحماية. لكن، بما أنها لم تلتزم بما تعهدت به، فإن النخبة بادرت إلى تذكيرها بالإصلاحات الواجب تحقيقها وذلك من خلال تقديم ملف مطالبها، الذي ليس له

1 . علال الفاسي : "الحركات الإستقلالية في المغرب العربي"، نشر وتوزيع عبدالسلام كسوس طنجة، ص 173.

2 . المرجع نفسه، ص 173.

قصد آخر سوى التقريب. وفي نفس الوقت نفي سوء التفاهم الحاصل بين الطرفين المتعاقدين. يقول علال الفاسي : "لقد اشتمل برنامج الإصلاحات المغربية على هندسة سياسية في عرض المطالب والتوفيق بين المعاهدات القائمة ومصلحة البلاد. وهو ما يدل على مجهود عظيم في محاولة التقريب الذي رمت إليه الكتلة بين وجهة النظر المغربية، ووجهة النظر الفرنسية. فلننظر مثلا إلى الباب الإقتصادي. سنجد أن الكتلة تطالب بالإحتفاظ بالباب المفتوح في الميدان التجاري طبقا لما أقره مؤتمر الجزيرة الخضراء وهذا ما يستوجب تأييد أحزاب اليسار في فرنسا والدول الموقعة على العقد. وفي نفس الوقت يتناسب مع مصلحة المغرب في الظروف الراهنة لأنه مادامت البلاد لا تملك من الصناعة والمعامل ما تستطيع به مزاحمة التوريد الأجنبي وما يقتضي حماية الإنتاج المحلي. فالباب المفتوح أوفق لأنه باب المزاحمة للموردين الذين يستطيعون أن يتنافسوا في كسب رضى المستهلك الأهلي عن طريق الجودة أو رخص الأثمان"[1].

يبرز نص علال الفاسي نفس الموقف الذي حضر عند الوزاني، حيث يتم تحديد العلاقة بالمستعمر ثم نوعية الهدف المراد تحقيقه والمتمثل في التقارب بين الكتلة الوطنية والمستعمر. إلى جانب هذا، يثير النص كذلك المسألة الإقتصادية في بابها المفتوح والذي تعكس في هذا المجال تصورا معينا عن الإستعمار بمستوياته السياسية والإقتصادية... مرتكزا في ذلك على معيار مصلحة المغرب. كما ارتكز الوزاني فيما قبل على مبرر عقلية وتمثل المغاربة. إن الإستعمار حسب علال الفاسي، وهذا ما يبرر إثارته للجانب الإقتصادي. "لم يكن إلا نتيجة لعوامل إقتصادية وإنسانية أدت إلى الهجوم الغربي على بلادنا"[2].

---

1 . علال الفاسي: "الحركات الإستقلالية"، مذكور سابقا، ص 168.

2 . علال الفاسي: "عقيدة وجهاد"، المطبعة الإقتصادية، الرباط، ص 100.

ضمن هذا الإطار الذي أثاره علال الفاسي، نجد أيضا بعض مؤسسي الحركة الوطنية بالشمال الذين اعتبروا الجانب الإقتصادي قناة هامة للتحاور مع المستعمر من جهة، ومجالا للتعبير عن تمثلات وتصورات النخبة الوطنية من جهة أخرى. فبعد التعليم كنقطة مركزية في تمثلات النخبة، يحضر "الأمر الثاني الذي كان يشغل بال الوطنية المغربية وعلى رأسها المرحوم الحاج عبد السلام بنونة رحمه الله هو الإستقلال الإقتصادي قبل العمل للإستقلال السياسي. وقد وضع لذلك مخططا وسار في طريقه بجد وعناية وتفاني وتضحية. وابتداءا من سنة 1928، تم تأسيس "المطبعة المهدية" (...) ثم في نفس السنة تم تأسيس "شركة التعاون الصناعية"[1]. إن العمل في المجالالإقتصادي بمنطق مواجهة المستعمر هو العمل الذي اشتغل في إطاره ولأجله الحاج عبد السلام بنونة. يظهر ذلك بشكل ملموس في الرسائل التي كان يتبادلها مع شكيب أرسلان، ثم تحاورهما حول المشاريع الإقتصادية التي إما أنجزت أو هي في طريق الإنجاز[2]، على اعتبار أنها خطة مرسومة لمقاومة المستعمر الإسباني. ويظهر من خلال هذه الرسائل الإتفاق بينهما وسائر النخبة على أن التعليم والصحة والإقتصاد هي المجالات الكفيلة بمقاومة المستعمر. لكن الذي يهمنا أكثر في هذا الإطار هو كيف تم تصور هذه الظاهرة الإستعمارية التي ستتم مقاومتها.

لأجل الإجابة عن هذا السؤال، سنقتطف نصوصا من رسائل شكيب أرسلان وأخرى لزعماء النخبة بالشمال قصد التمكن من تكوين صورة واضحة نسبيا عن هذه الظاهرة.

يتناول شكيب أرسلان الظاهرة الإستعمارية في رسائله مع عبد السلام بنونة ضمن التصور التالي : "قبلا بعثت إليكم ما به كفاية

---

1 . ج. الطيب بنونة : "الجانب السياسي في عمل الكتلة الوطني" دار الطباعة الحديثة، البيضاء، ص 70.

2 . الطيب بنونة: "نضالنا القومي"، مطبعة دار الأمل، طنجة 1980.

من جهة ملاحظاتي وكنت خائفا من مسألة اختلاف أهالي المنطقة وعدم اجتماع كلمتهم وفوت الفرصة بهذا السبب. وأنا كنت كتبت لكم مرتين من هناك إذ لو خرجت (إسبانيا) لجاءت فرنسا بجميع الغطرسة المعهودة ولكن مع بقاء الإسبنيول كان يمكن أن أهل المنطقة يحصلون على استقلال داخلي وبرلمان ووزارة مسؤولة مثل "كاتالونيا" وهذا الأمر لم ينقطع منه الأمل ولكن يلزم له شغل وبث أفكار ومضي وقت»[1].

إذا كان هذا النص يبرز لنا شكل العمل ضمن الدائرة الإستعمارية والتخوف من خروج إسبانيا ومن ثم تفويت الفرصة لتأسيس استقلال داخلي. مما يفضي مباشرة إلى دخول فرنسا للشمال بغطرستها. فإن نصوصا أخرى توضح موقف شكيب أرسلان بشكل أوضح من الظاهرة الإستعمارية حيث يقول في إحدى رسائله: "لو أني أعلم أن المغرب قادر على أن يتحرر من سلطة الأوربيين وإنه قادر على أن يطرد فرنسا من فاس ومكناس والرباط والدار البيضاء لكنت أدعو إلى طرد الإسبانيين من الريف وإلى طرد الجميع من طنجة وإن قلت خلافا لذلك أكون كذبت ولست والحمد لله بكذاب ولكني على ثقة أنها إذا خرجت إسبانيا من الريف جاء الفرنسيون وأخذوه وكان لهم فيه من الفظائع ما تاريخ استعمارهم مملوء به. فلذلك عملا بقاعدة أخف الضررين. أقول بكل حرية لا أريد أن الإسبانيول يتركون الريف»[2].

إن منطق العمل بأخف الضررين كقاعدة للإختيار بين مستعمر وآخر والتي اقترحها شكيب أرسلان. استدخلتها النخبة الشمالية وأصبحت داعية ومنظرة لها. وهذا ما يبرر عرضنا لنصوص شكيب

---

1 . المرجع نفسه، الرسالة رقم 21، ص 210.

2 . ج. الطيب بنونة: "الجانب السياسي في عمل الكتلة الوطنية" مذكور سابقا، ص 12 - 13.

أرسلان. فعبد الخالق الطريس أحد زعماء النخبة الوطنية في الشمال يقول معبرا عن هذا الإستدخال قائلا : "نحن لا نريد فرنسا ونريد إسبانيا كأمة تهيئنا لحياة أحسن من الحياة التي نحياها الآن. فإن تنازلت عن هذا، فلنا حق الإختيار"[1]. كما أن المهدي بنونة الذي لعب هو الآخر دورا تأسيسيا في هذه النخبة يعبر عن نفس التصور. فهو يكتب بأن "الإستعمار الإسباني كان أخف وطأة من الإستعمار الفرنسي في المغرب وتلك حقيقة"[2]. فضمن إطار هذه الحقيقة التي يعلنها المهدي بنونة، عمل مؤسسوا الحركة الوطنية بالشمال وأضافوا بذلك إلى كل من علال الفاسي وبلحسن الوزاني نقطة أخرى في عملية تمثل الظاهرة الإستعمارية. فالعمل ضمن دائرة الحماية وضرورة التعاون معها هي الإطار الموحد لكل هذه الأسماء. أما الإختلاف بينها فهو حاصل فقط في إعلان زعماء الشمال عن عدم رغبتهم في فرنسا، وحصول العكس بالنسبة لزعماء الجنوب الذين يرغبون في تحقيق التعاون والتفاهم مع فرنسا. لهذا السبب، جعلنا كل هذه الأسماء في صنف واحد.

ج- **الصنف الثالث** : يمثل عبد الكريم غلاب هذا الصنف الذي قلنا عنه أنه مميز بحضور تأويل وتبرير لمواقف النخبة وتمثلاتها للظاهرة الإستعمارية، ثم لكيفية عملها انطلاقا من مستوى وعيها بهذه الظاهرة. فبالرغم من أنه حاول أن يمنح لكتابته خصوصا كتاب "تاريخ الحركة الوطنية" طابعا نظريا-تاريخيا، فإنه لم يستطع أن ينفلت من طابع الحكي المميز لباقي الكتابات السيرية والذي تحضر فيه الذات بذاكرتها وارتساماتها الشخصية سواء تجاه الأحداث أو الأشخاص. وهذه الخاصية يحاول غلاب في هذا الكتاب أن يتخلص منها كما لم يكن أمامه سوى طريق العرض التأويلي لتمثلات ووعي النخبة في

---

1 . المرجع نفسه، ص 14.

2 . المهدي بنونة: "المغرب... السنوات الحرجة" الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، 1989، ص 38.

الثلاثيات. فأثناء تناوله لأشكال مواجهة الظهير البربري، من طرف النخبة والمغاربة، يسجل ضمنيا مستوى تمثل هذه النخبة للظاهرة الإستعمارية. يقول : "لم يدرك عموم المواطنين التفريق العرقي أو القومي أو الجغرافي أو القضائي بين المناطق التي يسكنها الذين يتحدثون بالعربية والمناطق التي يسكنها الذين يتحدثون بالأمازيغية بقدر ما أدركوا خطورة عملية بث النصرانية بين صفوف المسلمين. وهذا وعي وطني وديني ولا شك لأن المواطنين المغاربة يفهمون أن الدين أساس الوطنية ولا يقولون مغربي أو مصري أو عربي بقدر ما يقولون مسلم. فالوعي إذن كان وطنيا ولكنه بالمفهوم الديني. والخصومة مع الإستعمار كانت خصومة وطنية ولكنها بالمفهوم الديني (...) استطاعت كتلة العمل الوطني في السنوات الثلاث أن تنفذ إلى الوعي الديني فتوقظه وتضيف إلى المفهوم الديني في وعي المواطنين المفهوم الوطني الذي يعني السيادة الوطنية. وهذا هو الدافع لتجسدها في الملك الذي يمثل هذه السيادة بعد أن كان الفرنسيون يغتصبون هذه السيادة بشكل تلقائي حتى تركوا الملك وحكومته على الهامش لا دور لهم في الحياة العملية"[1].

إن ميزة هذا النص التأويلية تبرز جليا في جعل المواطنين أصحاب وعي ديني بالظاهرة الإستعمارية، وجعل الكتلة حاملة الوعي الوطني من الخارج للمواطنين. بينما نجد كثيرا من نصوص مؤسسين للحركة الوطنية تعلن أن هؤلاء هم الذين قادوا حركة الإحتجاجات ضد الظهير البربري وبشعارات من ابتكارهم. لذلك، نجد أن من باب التأويل فقط إلصاق الوعي الديني بالناس والوعي الوطني بالنخبة. وقد استدرك نسبيا عبد الكريم غلاب المشكل الذي يطرحه تمييزه بين وعي الناس والنخبة خصوصا في مرحلة مواجهة الظهير البربري.

1 . عبدالكريم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب". الجزء الأول. مطبعة الرسالة الرباط. ص 103 - 104.

حيث ترجم هذا الاستدراك في شكل تساؤلي . "لم فضلت الكتلة تقديم مطالب الشعب المغربي الى الملك والاقامة ؟ (...) لماذا لم تطلب الكتلة الاستقلال بدلا من المطالب أو الاصلاحات المغربية ؟"[1].

عن السؤال الأول. يجيب عبد الكريم غلاب بأن تقديم المطالب كان نوعا من التحدي للاقامة العامة والحكومة الفرنسية[2]. فقد كانت المطالب تدور في فلك دائرة الحماية. وهذا حسب غلاب يبين للرأي العام الداخلي والخارجي أن فرنسا أخلت بواجبها كدولة حامية. كما أن هذه المطالب فضلت الكتلة تقديمها لوضع محور يدور حوله نضال الكتلة والشعب المغربي معها من جهة. ثم لابطال الحجة التي كانت للاقامة العامة والمتمثلة في أن الوطنيين لم يحددوا في أذهانهم ماذا يريدون[3].

أما السؤال الثاني. فيجيب عنه عبد الكريم غلاب من خلال تبريرات أخرى تتمثل في :

1 - أن الحركة الوطنية لم يشتد عودها بعد وعملها هو توعية المواطنين وتهييئهم للمطالبة بالاستقلال.

2 - لان المطالبة بالاستقلال قد تلقى معارضة من طرف بعض المتعاطفين مع الادارة الفرنسية وبعض الاصلاحيين.

3 - لان فرنسا كانت في أوج مرحلتها الاستعمارية.

4 - لان الوضع الحالي الدولي كان لصالح فرنسا[4].

إنها الشروط والتبريرات التي توضح. حسب غلاب. وعي النخبة الوطنية للظاهرة الاستعمارية. ثم تبرر شرعية عمل هذه النخبة في دائرة الحماية. لكن بالنسبة لعبد الكريم غلاب. بالرغم من طبيعة هذا

---

1 . المرجع نفسه. ص 109.

2 . المرجع نفسه. ص 110.

3 . المرجع نفسه. ص 109.

4 . عبد الكريم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية". الجزء الأول. ص 109.

العمل الاصلاحية ومن أنه كان عملا في دائرة الحماية. فإن "المطالب كانت ثورة على الحماية[1]. وبهذا الشكل. يصبح عمل النخبة وتمثلاتها لا يحددها في آخر المطاف واقعها وشروطها. ولكن ما يريده لها تأويل عبد الكريم غلاب. لهذا السبب. وضعنا هذا الاخير في الصنف الثالث. باعتباره يرتكز على الواقعة والحدث قصد تأويلهما ولو أدى ذلك الى معارضة ما حصل فعلا في الواقع.

3 - تمثل النخبة الوطنية للسلطان

يمكن اعتبار هذا المحور واسطة العقد في المحاور الثلاث. لانه يظهر الترابط الحاصل بينها. وكذا وحدة التمثل لدى كل أفراد النخبة الوطنية. فقد لعب تمثل النخبة للسلطان دورا كبيرا في تحديد تمثلها للظاهرة الاستعمارية. الأمر الذي بإمكانه أن يساعدنا على إيجاد جواب للأسئلة التالية : لماذا تعاملت الكتلة مع المستعمر في نطاق الحماية ؟ ولماذا لم تطالب منذ الوهلة الاولى بالاستقلال عوض المطالبة بإصلاحات داخلية ؟

إن عرضنا لتمثل النخبة سيضيء نسبيا الجواب عن هذا السؤال وعن تساؤلات أخرى مثل موقف النخبة من الحركات القروية التي عرفها المجال القروي منذ ما قبل سنة 1912 إلى حدود الثلاثينات من هذا القرن. وتصورها للعمل السياسي والعسكري. ثم أيضا للاشكال التي اعتمدتها النخبة في محاربتها للطرق والزوايا.

لقد اعتبر عبد الكريم غلاب أن عمل الكتلة الاساسي كان هو إدخال فكرة الوعي الوطني على فكرة الوعي الديني للمواطنين. يتجسد الوعي الوطني في السيادة الوطنية التي يمثلها الملك. وهو ما يؤشر على تمحور عمل الكتلة حول السلطان. فالسيادة المغربية التي عملت لاجلها النخبة الوطنية يعتبر السلطان "ممثلها ورمزها

---

4 . المرجع نفسه، ص 121.

وضامنها»[1]. كما أن هذا الموقع الذي يحتله السلطان في وعي النخبة ليس فيه أي تمايز بين أفراد الكتلة في الشمال والجنوب. فالجميع يحملون هذا الوعي ويظهر ذلك من خلال مراسلة تمت بين كتلة الجنوب والشمال صاغها الحاج عمر بن عبد الجليل بالطريقة التالية : "نحدد أسسا عامة للوطنية المغربية، نتفق عليها جميعا ونترك لكل منطقة الحرية التامة في اختيار أساليبها الخاصة لخدمة المبادىء الوطنية العامة. أما هذه المبادىء، فهي : ـ تحرير المغرب ـ الوحدة المغربية. ـ سيادة السلطان على التراب المغربي. ـ حماية العروبة والاسلام»[2].

إذا كان هذا النص يبرز تمحور وعي النخبة ككل حول السلطان، فإن التفاوتات الحاصلة بين أفراد النخبة كانت حاضرة في مدى التعلق بالسلطان، أي في مدى مركزية حضوره ضمن وعيهم وسلوكهم. فكل فرد كان يسمح لوعيه أن يظهر هذا التعلق حسب الظروف التي يوجد فيها. فمحمد الفاسي وهو من المؤسسين الاوائل للحركة الوطنية حينما كان معتقلا من طرف المستعمر بسجن أغبالو "كان يثبت على صدره صورة مصغرة لمحمد الخامس، وأمره القبطان - السجان أن ينتزعها، فأبى الا أن يقول : إذا كنت قادرا على ذلك، فمد يدك لتنزعها»[3].

يبرز هذا السلوك الجزئي المدى الذي وصل اليه تعلق النخبة بالسلطان، وهو علامة أيضا على نوعية العلاقة الكاريزماتية الرابطة بين النخبة والسلطان. وقد اتخذت هذه العلاقة أشكالا مختلفة من حيث صيغ حضورها، حسب كل فرد من أفراد النخبة. فعلال الفاسي حينما كان بالقاهرة، وجه نداءه الى النخبة والجمهور والحماية ليؤكد

---

1 . محمد بلحسن الوزاني : "مذكرات حياة وجهاد". مذكور سابقا، ص 53.

2 . أبو بكر القادري : "الحاج عمر بن عبد الجليل". مذكور سابقا، ص 29 - 30.

3 . عبد الكريم غلاب : "الماهدون... الخالدون". مطبعة النجاح الجديدة، 1991، ص 255.

فيه "أن الشعب المغربي لا يعترف بأية سلطة إلا سلطة السلطان محمد الخامس"[1]. أما محمد غازي. فانه يعتبر أن "المساس بالعرش هو الفاصل بين العمل السياسي والعمل ما بعد السياسي. لان (...) المساس بالسيادة يفقد الإستعمار كل منطقه. حتى منطق الحماية. ولأن عمل ما بعد السياسة يتطلب مزيدا من الإقناع للشعب لأن الإستعمار تجاوز كل حد يمنع للحك بالسلاح منطلقنا قويا أقوى من المساس بالحزب أو بالحركة الوطنية عموما ولو كان هذا المساس لانها تطالب بالاستقلال والديمقراطية. ولان المساس بالعرش يضع الشعب كله في معركة واحدة"[2]. ولا يخرج وطنيو الشمال كما وضحنا ذلك من قبل عن هذا الاطار. فما يعتبرونه سابقا على أي شيء وواجبا قبل كل الواجبات هو التشبث بالسلطان: "يجب أولا أن نصرح بتشبتنا بجلالة السلطان وسمو خليفته لانه رمز وجودنا"[3].

إن هذه النصوص التي استحضرناها هنا بشكل مكثف. لا يمكنها ان تقبل أي تأويل لمضامينها او لصيغها. لانها متفقة كلها على جعل السلطان النقطة الاولى والاخيرة على مستوى الوعي الجماعي للنخبة. أما على مستوى السلوك السياسي للنخبة. فان نفس التصور والتمثل هو الذي حكم سلوكات النخبة ككل. لقد عملت النخبة على ربط اتصالاتها بالسلطان وأول لقاء بينهما تمثل في لقاء علال الفاسي ومحمد الخامس[4] بشكل سري. ثم دعم هذا اللقاء برفع مذكرات للسلطان تشرح فيها النخبة وضعية الحماية. ونستحضر هنا نموذجا من هذه المذكرات لانها تلعب دورا مزدوجا. فهي

---

1 . المرجع نفسه. ص 29.

2 . المرجع نفسه. ص 140.

3 . ح. الطيب بنونة: "الجانب السياسي في عمل الكتلة الوطنية" مذكور سابقا. ص 15.

4 . عبد الكريم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية". مذكور سابقا. ص 68.

تعكس تمثل النخبة للحماية ثم علاقتها مع السلطان. تقول المذكرة: إن الحماية كعقد من طرف جلالة الملك مع الحكومة الفرنسية يلتزم فيها الطرف الثاني بمساعدة المغرب على تسيير شؤونه تجعل علاقة هذه الحماية مع الحكومة الفرنسية مقصورة في الحكومة الفرنسية بواسطة تمثيلها[1].

يبرز هذا المقتطف الملك باعتباره ملجأ النخبة من جهة. ويكرس تصور النخبة للظاهرة الاستعمارية باعتبارها تعاقدا بين طرفين من جهة أخرى. فالسلطان طرف في هذا التعاقد الذي يمنح لفرنسا شرعية ممارسة فعل حمايتها للمغرب. لذلك. فإننا نطرح السؤال التالي : هل بإمكان نخبة سياسية تمحور كل تمثلاتها حول السلطان. ان ترفض أو أن تقطع بشكل كلي مع فرنسا الدولة المستعمرة والحامية ؟ ألا يمكن اعتبار رفض الحماية باعتبارها تعاقدا بين طرفين. رفضا للطرفين معا. أي لطرفي التعاقد ؟

ضمن نفس المذكرة المرفوعة الى الملك. تتهم الكتلة فرنسا بتقليم نفوذ العرش المغربي. والمس بالحقوق التي تحفظها معاهدة الحماية. إضافة للمذكرات والاتصال المباشر للسلطان. عملت الكتلة على إدخال السلطان ضمن التقسم الذي يؤديه أفرادها قصد الانخراط في تنظيماتها. على اعتبار أن هذا القسم هو عهد على الاخلاص ليس فقط للكتلة. ولكن أيضا للسلطان. ومن ثم فهو مدخل للممارسة السياسية المنظمة[2].

وكتتويج لوعي وتمثل النخبة للسلطان. ثم لممارستها السياسية المحورة حوله. عملت النخبة على تحويل هذا التمثل الى قاعدة أو مرسوم يتم عبره الاحتفال بعيد العرش باعتباره احتفالا بضامن سيادة ووحدة ورمز البلاد في نظر النخبة.

---

1 . أبو بكر القادري : "الحاج عمر بن عبدالجليل". مذكور سابقا. ص 68.

2 . بصدد القسم. أنظر : عبد الكريم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية". مذكور سابقا. ص 141.

تمنح النخبة مبرراتها بهذا الصدد ضمن النصوص التالية : "وكان من البديهي أن يكون "عمل الشعب" الداعية الاكبر الى هذا ايمانا منه، لان السلطان في عهد الاحتلال والاستعمار، وانقسام التراب الوطني هو خير من يجسم الوجود والاستمرار للدولة المغربية، ويشخص السيادة الوطنية. وجهاز الحكم المنتسب اليها ويرمز الى وحدة الوطن بالرغم عن تعدد مناطق النفود الاجنبي. فالمغرب واحد وسلطانه واحد وكل هذا ينبغي ان يتمثل في عيد العرش كعيد وطني رسمي لجميع المغاربة (...) وبعبارة أخرى، ان عيد العرش في مفهومنا الوطني وخطنا السياسي كان سلاحا ضد نظام الحماية كما كان محورا تتجمع حوله طبقات الشعب بتوجيه وقيادة النخبة الواعية العاملة. فهو وسيلة لتكتل قوى الامة المغربية وإظهار وحدتها في عيد رسمي مدني حيث إن المغرب لم يكن له وقتئذ عيد وطني، ومن شأن هذا أن يعزز مركز السلطان نفسه[1].

يترجم علال الفاسي ما قاله بلحسن الوزاني بصيغة أخرى توضح بعض الجوانب من عملية تتويج وعي وسلوك النخبة المتمحور حول السلطان حيث يسجل ما يلي : "أومأت آنفا الى ان الفرنسيين أخذوا يدسون بين الوطنيين وبين جلالة الملك. ولما سافرت إلى فرنسا فرارا من اعتقالهم حاولوا أن يقنعوا القصر بأني سافرت مبعوثا من الكتلة للتفاوض على إرجاع المولى عبد الحفيظ لعرش مراكش. ومع أن جلالة الملك أعقل من أن يصدق مثل هذه الترهات. فان الكتلة الوطنية لم تقف موقف المتفرج من عمل الفرنسيين، وقد أرادت أن تظهر عمليا عواطف الوطنيين الحقيقية نحو ملكهم العظيم من جهة، وتفضح الفرنسيين وتكشف عن تفاهتهم من جهة أخرى فاهتدت الى فكرة جديدة هي تأسيس عيد العرش المغربي يوم 18 نوفمبر الذي هو يوم جلوس سيدي محمد (...) وهكذا انكشف

1. محمد بلحسن الوزاني : "مذكرات حياة وجهاد". مذكور سابقا، ص 469.

للجميع أن الكتلة الوطنية لا تمثل إلا الوفاء والاخلاص اللذين يحملهما الشعب المغربي نحو عرشه المجيد وملكه العظيم»[1].

إن النصان الاخيران يتوجان جميع النصوص السابقة من حيث بيان موقع السلطان ضمن تمثلات النخبة. مثلما كان الاحتفال بشكل رسمي بعيد العرش. متوجا للسلوك السياسي المحور حول السلطان منذ بدايته.

4 - تمثل النخبة الوطنية للزوايا

إذا كان السلطان يشكل بالنسبة للنخبة الوطنية قوة جاذبة. فان الزوايا شكلت قوة نابذة. نظرا لانها منذ بداية ظهور الحركة الوطنية كحركة منظمة. كانت مجالا للصراع والهجوم العنيفين. ولمعرفة طبيعة هذا الصراع ومبرراته حسب النخبة. ثم دواعيه وبعض الاختلافات بشأنه داخل الافراد المشكلين لهذه النخبة. سنتعرض لهذا المحور بالطريقة التالية. حيث سنحاول أن نبرز الارث الذي استقبلته النخبة في إطار مصارعة الزوايا. وسنعمل ثانيا على عرض مواقف النخبة في العشرينات والثلاثينات مرتكزين في ذلك على عرض حالتين نموذجيتين : حالة بعض الافراد الذين عاشوا صراعا داخليا وذهنيا بين انتمائهم للحركة الوطنية واعتقادهم في نفس الوقت بحقيقة الزوايا ثم حسموا هذا الصراع إما لصالح النخبة الوطنية أو لصالح الزوايا. أو خلقوا تناغما وتعايشا بين العمل السياسي في إطار النخبة الوطنية والممارسة الدينية في حقل الزاوية.

قَسَّمَ جُلُّ أفراد النخبة الحركة الوطنية من حيث فتراتها الى مرحلتين. مرحلة دينية تميزت بالدعوة الى السلفية والنضال ضد الطرق. ثم مرحلة سياسية تمثلت في المعارضة السياسية للظهير

2 . علال الفاسي: "الحركات الإستقلالية". مذكور سابقا. ص 161.

البربري ابتداء من سنة 1930[1]. إن التأريخ للحركة الوطنية بموقفها من الزوايا يعكس أهمية العلاقة التصارعية التي ربطت النخبة الوطنية بالطرق الدينية. واذا ما ارتكزنا على علال الفاسي[2]. فاننا سنجده يعرض ترسيمة عامة لمراحل هذا الصراع وأشكال تحققه في المجتمع المغربي. يعتبر علال الفاسي أن تاريخنا المحلي يسجل لنا أول مواجهة للزوايا وذلك على يد السلطان محمد بن عبد الله ومن بعده المولى سليمان. وقد عملت النخبة على استثمار هذا الارث السلطاني من خلال إعادة نشرها لخطبة المولى سليمان القاضية بتحريم طقوس الزوايا بمواسمها وزياراتها...[3]. وإعادة نسخ هذه الخطبة. لا يحيي فقط هذا التراث السلطاني المخزني بل يحيي معه كل النسق الايديولوجي الوهابي. بعد هذين السلطانين انتقل علال الفاسي الى السلطان الحسن الاول الذي اقترن اسمه بالسلفي عبد الله السنوسي. حيث يقول بهذا الخصوص :"ولذلك لم تقم الثورة الوهابية حتى كان لها صدى استحسان وقبول في القصر الملكي حيث رحب بمبادئها السلطان مولاي سليمان. ثم كان للشيخ عبد الله السنوسي حظ حماية مولاي الحسن الذي مكنه من نشر المبادىء السلفية والدعوة اليها (...) وكان لمولاي عبد الحفيظ فضل كبير في إظهار هذه المبادىء وتأسيسها خصوصا بعد أن أخذ بعض أدعياء المشيخة يمدون أيديهم للاجنبي. وقد أصدر جلالته رسالة في الرد على التيجانيين. كما أمر بإقفال زاوية الكتانيين بعد أن اكتشف

---

1 . علال الفاسي: "عقيدة وجهاد". مذكور سابقا. ص 9.

2 . الإرتكاز على علال الفاسي دون غيره له ما يبرره عندنا. على اعتبار أنه يشكل نموذجا كاملا يعكس موقف النخبة من الزوايا من جهة. ثم لأنه يشكل عنصرا من الجيل الذي ورث هذا الموقف من الجيل السابق عليه والذي ورثها بدوره من جيل مصلحي القرن التاسع عشر.

3 . JACQUE GAGNE : "Nation et nationalisme au Maroc", Al Maârif : 1988 ; P:344-345.

مؤامرة رئيسها على الدولة وعلى البلاد[1].» ويمدد علال الفاسي جذور هذا الصراع بين السلاطين والزوايا الى أن يصل به الى حدود السلطان محمد الخامس الذي أصدر الامر بتوقيف كل من العيساوية والحمدوشية[2].

يعرض علال الفاسي هذا الارث السلطاني ليصل في الاخير الى أن عمل النخبة في هذا المجال هو تجسيد لاستمراريته. ولم يكتف علال الفاسي بعرض هذا الارث، بل دعمه بعرض مصارعة العلماء - المصلحين للزوايا مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين. حيث يرتب أسماء هؤلاء العلماء بالشكل التالي : الجيل الاول ويضم بوشعيب الدكالي ومولاي بلعربي العلوي ثم محمد غازي. والجيل الثاني الذي تشكله النخبة الوطنية وعلى رأسها علال الفاسي. هذا بالطبع من دون إغفال الأدوار التي قام بها رواد الفكر السلفي خارج إطار تاريخنا المحلي مثل محمد عبده ورشيد رضا وجمال الدين الافغاني وشكيب أرسلان.

لتبيان موقف وتمثلات النخبة، سنتعرض بشكل موجز للارث الذي ستستدخله النخبة وستستثمره في صراعها مع الزوايا.

4 -1- *بوشعيب الدكالي/ محمد بلعربي العلوي أو الارث المؤسس*

يشكل اسم بوشعيب الدكالي مرجعا للحركة الوطنية في هذا المجال، نظرا للمواجهة المعلنة التي خاضها ضد الزوايا والطرق ابتداءا من نهاية القرن التاسع عشر، الى حدود الثلاثينات من هذا القرن.

---

1. علال الفاسي: "الحركات الإستقلالية". مذكور سابقا، ص 13.

2 . أنظر كتاب : عبد السلام بن عبد القادر بن سودة: "دليل مؤرخ المغرب الأقصى" الذي يعرض ضمنه كتاب السلطان عبد الحفيظ الذي رد به على أصحاب الشيخ التيجاني وهو معنون بـ"كشف القناع عن اعتقاد طوائف الإبتداع". الجزء الثاني. ذا الكتاب، البيضاء،1965 ص 471

فقد كانت حلقات دروسه تحظى بصدى واسع واقبال كبير[1]. ولن نتوقف كثيرا عند الشيخ بوشعيب الدكالي، من حيث علاقته بالسلطان والزوايا وبفرنسا، لذلك سنكتفي بما يقوله عنه علال الفاسي باعتباره تلخيصا موجزا لما سجلناه عنه. يقول علال الفاسي: "ولكن هذا كله لم يكن له من الاثر أمام ما أحدثه رجوع المصلح الكبير الشيخ أبي شعيب الدكالي. فقد عاد وكله رغبة في الدعوة لهذه العقيدة والعمل على نشرها. والتف حوله جماعة من الشباب النابغ يوزعون الكتب التي يطبعها السلفيون بمصر ويطوفون معه لقطع الاشجار المتبرك بها والاحجار المعتقد فيها"[2]. واذا كان أبو شعيب الدكالي رائدا في هذا المجال حسب علال الفاسي، فان محمد بلعربي العلوي سار في نفس المسار لكن بنوع من التميز مقارنة مع بوشعيب الدكالي."باختلاف مع أستاذه السلفي بوشعيب الدكالي الذي كان متعاونا مع سلطات الحماية، حيث كان وزيرا محترما من طرف هذه السلطات. ونظرا لمعرفته العالية بالمواد الدينية فإن شيخ الاسلام محمد بلعربي العلوي سيواجه سلطات الحماية : لقد حول السلفية التقليدية ذات الطابع الوهابي (الذي جعله المخزن قبل الحماية ايديولوجية له) الى سلفية مناضلة طبعت جيلا كاملا من الوطنيين[3].

هذا التميز بين التلميذ وشيخه منح بلعربي العلوي موقعا مهما في تمثيل مرحلة تحول أشكال وتوجهات الصراع ضد الزوايا، بحيث سيتخذ هذا الصراع حسب علال الفاسي إطاره الجديد ضمن ما يسميه بالسلفية الجديدة. وسنتناولها مع الجيل الثاني أي جيل النخبة الوطنية.

---

1 . هذا ما سجلته الإستعلامات الفرنسية. أنظر :
-"Résidence générale de la république Française au Maroc", Rapport sur l'activité des services du protectorat, Casa, impri. Reviêrs, 1926 - 1927, P : 163.

2 . علال الفاسي: "الحركات الإستقلالية في المغرب العربي". مذكور سابقا، ص 133.

3 . ABDERRAHIM OUARDIGHI: "Un cheikh militant...", op. cit, P: 28.

لم يكن بلعربي العلوي مصارعا للزوايا منذ بدايته، بل كان متعاطفا مع الزاوية التيجانية ومع شيخها سيدي أحمد التيجاني[1]. وقد جاء تحوله نتيجة لقراءاته لمجلة "المنار" التي كان "يديرها محمد عبده، الموزع الحقيقي للفكر الاصلاحي بالمغرب العربي. حيث قضى أياما بكل من تونس والجزائر، ومن خلالها تعلم كيف يواجه رجال الدين المتعاونين مع المستعمر، والخائنين للاسلام وللامة مقابل هدايا ممنوحة من طرف المستعمر. كما تعلم أيضا كيف ينشر المبادىء الحقة التي ستؤسس وعيا كاملا بنظام الحماية الفرنسي بالمغرب"[2]. إضافة لقراءاته الصحفية هاته، أقبل بلعربي العلوي على قراءة كتب ابن تيمية و"العروة الوثقى" لجمال الدين الافغاني ومحمد عبده، وهو ما دعم تحوله الى داعية سلفية بالمغرب[3]. نتيجة لتحوله هذا، بدأ بلعربي العلوي في تكوين طلبته عبر تعليمهم بأن "الاسلام ليس دين الجمود والتراجع والقهر، بل دين التقدم التقني والتحرر والصراع العنيد ضد كل أشكال الانحراف في الحياة اليومية"[4]. بفضل هذا العمل التعليمي المنصب على نشر مبادىء الفكر السلفي، أصبح اسم "الفقيه بن العربي يدلف إلى أسماعنا كلما تعلق الامر بالثورة على الخرافات والمحرفين"[5]. وقد كانت هذه الثورة تصل حد القدف بكلمة الكفر كل من أشرك بالله أحدا، ولو كان وليا او صالحا او رسولا. فبالاحرى من كان مشبوها في ولايته أو سيرته أو مجهول السبب للصلاح أو الولاية[6]. وهذا الامر هو الذي دفع عبد الكريم غلاب كي ينعته بأنه كان "سلفيا متعصبا لا يعتقد في إسلام الطرقيين ولو كانوا من كبار علماء الاسلام"[7]. كما كان يسخر من كل أرباب

---

1 . Ibid, P: 17.
2 . Ibid, P: 19.
3 . Ibidem.
4 . A. OUARDIGHI: "Un cheikh militant...", op. cit, P: 19.
5 . عبد الكريم غلاب : "الماهدون... الخالدون"، مذكور سابقا، ص 9.
6 . المرجع نفسه، ص 10.
7 . المرجع نفسه، ص 13.

الزوايا او الذين يلجأون الى الاضرحة او يربطون أنفسهم بورد عن إمام او شيخ. اما سبب هذا العنف في مواجهة الزوايا عند بلعربي العلوي. فمرده الى ربطه بين "التخلف العقلي والديني. وبين الاستعمار. لذلك كان بلعربي يربط الثورة السلفية بمقاومة الاستعمار (...) دروسه كانت نبراسا لتلامذته في القرويين ليقوموا بالمواجهتين معا. مواجهة ضد الطرقيين والزوايا والطوائف التي كانت تشوه سمعة المغرب الحضارية والاسلامية. ومواجهة ضد الاستعمار[1]."

لقد كان بلعربي العلوي يربط إذن بشكل علي بين الطرقية والاستعمار على اعتبار ان الطرقية هي علة التخلف الديني. وهذا الاخير هو علة وجود الاستعمار. وبعملية الربط هذه. اسس الاطار المرجعي لاغلبية الجيل الثاني مع نهاية العشرينات. وخلال الثلاثينات.

4 - 2 – *تمثل النخبة الوطنية للزوايا الجيل الثاني*

لم تخرج النخبة الوطنية عن الاطار الذي سطرته دروس بلعربي العلوي بالقرويين. ولكنها رغم ذلك. ظلت تعيش تفاوتات واختلافات بين أفرادها سواء بصدد كيفية مصارعة الزوايا او بخصوص درجة عنف هذا الصراع. لذلك. سنتعرض لحالات متنوعة من حيث طبيعة هذه الاختلافات.

يؤطر علال الفاسي نظريا وايديولوجيا المرجعية التي ارتكزت عليها النخبة وميزت صراعها ضد الزوايا عن الجيل السابق. ضمن ما ينعته بالسلفية الجديدة. وما يميز هذه الاخيرة هي انها احتضنت اتجاها سياسيا يتخذ منحى شموليا في بسط أسسه. يقول علال الفاسي : "والذي ينظر في تاريخ الحركات العامة في الدنيا كلها يجد انه لم تقم ثورة مفيدة في بلد ما الا سبقتها الدعوة للرجوع

---

1 . المرجع نفسه، ص 15.

للماضي البعيد. ذلك ان هذا الرجوع الذي يظهر في شكل تقهقر الى الوراء هو نفسه تحرر كبير من أشياء كثيرة وضعتها الاجيال العديدة والعصور المختلفة (...) ولكن كانت السلفية في باعثها الحنبلي ترمي لتطهير الدين من الخرافات التي ألصقت به والعودة الى روح السنة المطهرة فانها لا تقصد من وراء ذلك الا تربية الشخصية الاسلامية على المباىء التي جاء بها الاسلام بصفته المتكفل بصلاح الامة في دينها ودنياها (...) وبذلك فهي حركة تتناول نواحي المجهود الفردي لصلاح المجتمع. وتتطلب فتح الذهن البشري لقبول ما يلقى إليه من جديد وقياسه بمقياس المصلحة العامة لارجاع المجد العظيم الذي كان للسلف الصالح في حظيرة الايمان وحظيرة العمل»[1].

هذا الاطار النظري الايديولوجي هو الذي أطر موقف النخبة. وموقف علال الفاسي بالضبط تجاه الزوايا كما حدد له استراتيجيته. فبداية عمل النخبة الوطنية من سنة 1925 الى حدود 1930 تركزت بشكل كامل على محور واحد هو "مقاومة المشايخ الذين استفادوا من نظام الحماية. فعملوا لبقائه في مقدمة ما تقوم به من أعمال(...) وكانت جامعة القرويين بفاس ملتقى للطلبة الواردين من كل جهة. فكان لزاما علينا ان نهتم بتنويرهم وبعث الروح السلفية والقومية في نفوسهم»[2]. انطلاقا من هذا الهدف. كانت دروس علال الفاسي بالقرويين تصب بشكل مباشر او غير مباشر على محاربة الطرقية والتشهير لموقفها المتعاون مع المستعمر ارتكازا على ما قامت به من خيانة لحركة محمد بن عبد الكريم الخطابي. وهنا بالضبط يستحضر علال الفاسي أسماء بعض شيوخ الزوايا مثل عبد الرحمان الدرقاوي. وحميدو الوزاني وما قاما به من إضعاف

1 . علال الفاسي: "الحركات الإستقلالية في المغرب العربي". مذكور سابقا. ص 135.
2 . المرجع نفسه. ص 139.

للنفوس باسم الدين الامر الذي أدى في نهاية المعركة الريفية الى تسليم الامير سنة5 - 2 - 1926 ونقله الى فاس ومن ثم الى المنفى[1].

إذن. باسم التعاون بين الزوايا والمستعمر. اتخذ الفاسي موقفه هذا من الزوايا وجعلها محور دورسه وخطبه ونشاطه السياسي ككل.

إلى جانب علال الفاسي. حضرت أسماء أخرى عملت من داخل وخارج القرويين على نشر الفكر السلفي المناهض للزوايا. في هذا الاطار. يذكر عبد الكريم غلاب انه كان يحضر حلقات الدروس التي كان يلقيها الى جانب علال الفاسي. كل من عبد العزيز بن ادريس وبوشتي الجامعي[2].

لقد عملت الاسماء من داخل المجال التعليمي سواء في القرويين او بالمدارس الحرة. والعمل ضمن هذا المجال ليس له هدف آخر غير مواجهة الزوايا وتهديم أسسها المعرفية والاديولوجية. فممارسة صراع الزوايا عبر الدرس الديني. هي ممارسة للصراع في شكله الديني - السياسي. وعملية تأسيس المدارس الحرة[3] مصارعة ذات طبيعة مؤسساتية إيديولوجية حيث ستشكل المدارس مؤسسات منافسة للزوايا. أما ممارسة الصراع ضد الزوايا من خلال الصحف[4]. فلم يكن سوى تدعيم للصراع الذي كان يتم بالعرائض. قصد خلق وضعية

---

1 . المرجع نفسه، ص 117.

2 . بخصوص دروس كل من عبد العزيز بن إدريس وبوشتى الجامعي وإبراهيم الكتاني. والهاشمي الفيلالي وعبد السلام الوزاني ورشيد الدرقاوي. أنظر عبد الكريم غلاب "الماهدون... الخالدون". مذكور سابقا. ص147-151-171-247-258: .

3 . يمكن اعتبار عبد السلام بنونة بالشمال ومحمد غازي ومحمد مكوار بالجنوب من مؤسسي المدارس الحرة.

4. كان بلافريج ومحمد الشكير ومحمد اليزيدي ينشرون في جريدة "le cri marocain" مقالات مصارعة للزوايا والحماية. انظر عبدالكريم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية". الجزء الأول. ص 40.

إعلامية تدفع الى تحقيق اجماع داخل وسط الاعيان لاقصاء الزوايا من الحقل الديني السياسي. ومن بين هذه العرائض / الوثائق التي أنجزت لهذا الشان. نجد "الوثيقة التي وضعها العلماء في فاس ضد خرافات التيجانيين سنة 1925. وقد كانت مرحلة في صراع السلفيين ضد الخرافيين ... كما ان التفكير في تطوان وفاس والرباط يتجه الى مقاومة الطوائف المصطبغة باسم الدين والتي تقضي السلفية بمقاومتها لما تخفيه من تشكيك في العقيدة"[1]. ثم نجد أيضا العريضة التي قدمها أعيان فاس للملك سنة 1931 يطلبون منه مقاومة الطوائف المنحرفة[2]. انها الاشكال التي وفرتها النخبة الوطنية لمصارعة الزوايا. وهي أشكال عملية ونظرية في نفس الوقت[3].

وبما ان الأسماء التي حضرت الى جانب علال الفاسي في مصارعة الزوايا بهذه الطرق. متعددة وكثيرة. فاننا اكتفينا بصددها بهذه الاشارات على أساس موقفهم الموحد من جهة وكي تتاح إمكانية عرض نماذج اخرى كان لها بعض التميز في صراعها مع الزوايا من جهة اخرى.

يعتبر محمد بلحسن الوزاني نموذجا من هذه الحالات نظرا لانه لا يهاجم جميع الزوايا بشكل متكافىء ولانه أيضا خصص ضمن كتاباته محورا خاصا لايضاح تمثله للزوايا[4].

---

1 . المرجع نفسه، ص 41.

2 . عبد الكريم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية". الجزء الأول. مذكور سابقا. هامش 16. ص 23.

3 . إلى جانب هذا. كان السفر إلى المشرق إحدى قنوات مصارعة الزوايا على اعتبار أن الشرق كان مميزا بسيادة الفكر السلفي والقومي في نفس الوقت.

4 . يخصص الوزاني محورا خاصا بعنوان "الطرق الدينية بالمغرب" أنظر : محمد بلحسن الوزاني : "مذكرات حياة وجهاد". مذكور سابقا. ص355.

يرتكز بلحسن الوزاني على مبررات متعددة يعتبرها محددة لموقفه من الزوايا وتتجسد في :

1 - على المستوى الواقعي. تعتبر الزوايا منافقة وخادعة وماكرة. ومشعوذة. تستعمل الدين في سبيل المنافع والاغراض والشهوات. في هذا الاطار. يقدم الوزاني عبد الحي الكتاني كدليل على ذلك.

2 - اقتصاديا. تعيش الزويا عالة على المجتمع. فهي تستنفع من الناس ولا تنفعهم.

3 - نظريا. لا يعترف الاسلام بالزوايا. لانه لا يعترف بأي وساطات بين الله والعباد. لذلك لا معنى لوجود الزوايا.

4 - ثقافيا. لا يمكن اعتبار الزوايا دور ثقافة او تعليم. بل هي دور رقص وطعام.

5 - الزوايا متعاونة مع المستعمر[1]. إنها المرتكزات التي تؤطر موقف بلحسن الوزاني تجاه الزوايا. وهذه الاخيرة. ليست مجردة. بل يحددها في ثلاثة نماذج يصدر بصددها أحكاما ومواقف مختلفة ومتباينة وهي : الزاوية الدرقاوية والكتانية ثم الوزانية. فالبنسبة لهذه الاخيرة يستثنيها الوزاني بقوله "ما عدا الطريقتين الدرقاوية والكتانية التابعة لعبد الحي. فان الطرق الاخرى لم تتدخل في السياسة ولم تتورط في مؤامرات الاستعمار للمغرب. وانما كانت تتعايش مع السلطة. وليس معنى هذا ان السلطة لم تحاول استغلال نفوذها في بعض الازمات ولكن دون الوصول الى أية نتيجة"[2]. ان الوزاني يستثني الزاوية الوزانية ليترك بذلك أحكامه متمحورة حول الكتانية والدرقاوية. فبخصوص هذه الزاوية الاخيرة. يقول الوزاني : "ويتضح أن درقاوة لم يكن لهم موقف موحد وثابت

---

1 . المرجع نفسه. ص 339 - 342. ثم ص 56.

2 . محمد بلحسن الوزاني : "مذكرات حياة وجهاد". مذكور سابقا. ص 343.

وانما كانوا يتخذون المواقف حسب ما تمليه عليهم الظروف والمصالح وأحقادهم الشخصية وميولاتهم الطائفية ولهذا، لم يستطيعوا ان يكونوا قوة ثابتة لها شأنها ووزنها ودورها في سياسة البلاد»[1]. بناء على هذا الايضاح، يسجل الوزاني عدم تجانس او انسجام الزاوية الدرقاوية في مواقفها من المستعمر. فبعدما كانت الدرقاوية تعارض الدولة في أواخر القرن التاسع عشر، وتقاوم فرض الحماية على المغرب وكذا الارساليات المسيحية، انشقت الى قسمين او فرعين : الاول : فرع آمجوط ببني زروال وكان يرأسه مولاي عبد الرحمان ومن بعده ابنه محمد. وقد تعاون شيخه مع المستعمر بعد خلافه مع محمد بن عبد الكريم. أما الفرع الثاني : فهو فرع غمارة الذي كان شيخه هو الحاج الصديق الغماري. وهذا الاخير استعمل نفوذه ضد فرنسا واسبانيا معا. كما أن اسبانيا اعتقلت ابنه و كان هذا دافعا وراء دعوة درقاوة بعودة الامير محمد بن عبد الكريم. ويزيد الوزاني موضحا وضعية الزاوية الدرقاوية. فبالرغم من عدم انسجامها، ومن عمالة فرع آمجوط، فان "بعض أعضاء العائلة الدرقاوية في بني زروال وفاس من ذرية مولاي علي كانوا من أخلص الوطنيين العاملين في صفوف الحركة السياسية، ثم في الاحزاب الوطنية فأوذوا في سبيل بلادهم وظلوا أوفياء لعهدهم طوال فترة الكفاح في سبيل الاستقلال»[2].

إنها الخطاطة التي رسمها الوزاني للزاوية الدرقاوية. لينتقل بعد ذلك الى عرض رأيه بصدد الزاوية الكتانية. فالوزاني يتحدث عن هذه الزاوية بشكل اجمالي حاصرا اياها في فترة مشيخة عبد الحي الكتاني. حيث يقول : "ان الطريقة الكتانية المنتسبة الى الشيخ عبد الحي الكتاني كانت موالية للفرنسيين ومعارضة للوطنيين ولملك المغرب. ولهذا كان شيخها "مفتي" حركة القواد ضد السلطان

1 . المرجع نفسه، ص 342 .

2 . محمد بلحسن الوزاني : "مذكرات حياة وجهاد"، مذكور سابقا، ص 338 - 339.

سيدي محمد وهي حركة مدبرة من الفرنسيين»[1]. بهذا النص القصير، يحدد الوزاني وضعية الزاوية الكتانية وتمثله لها. اما الوزانية التي استثناها الوزاني منذ البداية، فانه يسجل دلائله المبررة لهذا الاستثناء، مرتكزا في ذلك على مجموعة من الاحداث التي حصلت في علاقة الوزانية بالمستعمر. يتجلى الحادث الاول في فترة محاصرة محمد بن عبد الكريم بتازة، حيث التجأت السلطة الفرنسية الى عبد العزيز بن علال الوزاني الذي كان شيخا للطريقة الطيبية - التهامية هناك، كي يقوم بعملية تهدئة لهذه المنطقة، فامتنع عن ذلك. أما الحادث الثاني فيتمثل في أن السلطة الفرنسية ونظرا كما يقول الوزاني لما لاحظته من اتصال وثيق بين الوزانية ومحمد بن عبد الكريم الخطابي طلبت مرة ثانية من نفس الشيخ ان يتدخل في وساطة سلم لدى ابن عبد الكريم، فاعتذر عن هذا بانه ليس رجل سياسة، وانما هو شيخ طريقة دينية همها ذكر الله. وكانت نتيجة هذا الرفض هي مضايقة الفرنسيين لنشاط الزاوية الاقتصادي، مما اضطر معها الشيخ الوزاني الى الرحيل نحو فاس. اما الحادث الثالث، فهو ان عبد العزيز بن علال الوزاني كان من الرعيل الاول للحركة الوطنية حيث ساهم في كثير من التظاهرات ضد الاستعمار[2].

إنها الاحداث التي يبرر بها الوزاني عملية استثنائه للزاوية الوزانية من مجال الزوايا الخائنة او المتعاونة مع المستعمر. وبذلك، فكل ما يقال عن الزاوية حسب الوزاني لا ينطبق عليها. وبهذه الكيفية لن يعود هنالك من تعارض بين موقف علال الفاسي وبلحسن الوزاني أثناء عملية مصارعة الزوايا.

لكن، اذا كانت كل الاسماء التي عرضناها لحد الساعة تتفق حول المبدأ المرجعي وحول قنوات تصريفه وبالتالي حول أهدافه

1. المرجع نفسه، ص 342 - 343.

2. محمد بلحسن الوزاني : "مذكرات حياة وجهاد"، مذكور سابقا، ص 383 - 384.

وأغراضه. فان أسماء اخرى منتمية لحقل النخبة الوطنية عاشت حالات متميزة بصدد هذه النقطة. باعتبارها حملت معتقدات الزوايا الى جانب الممارسة السياسية داخل إطار النخبة. وقد استطاع بعضها ان يحسم الامر لصالح هذه المعتقدات (المختار السوسي) والاخر ان يحسمها لصالح النخبة الوطنية (الورطاسي). كما ظل هنالك من احتفظ بالممارستين معا في إطار الزاوية والعمل السياسي داخل النخبة (التهامي الوزاني) وذكرنا لهذه الاسماء لا يعني انها وحدها التي عاشت هذا التميز. بل ان من بين الاسماء التي ظلت مرتبطة بحقل الزوايا من دون ان يشكل لها ذلك عائقا امام انتمائها لحقل النخبة. نجد ابراهيم الكتاني ومحمد غازي من كتلة الجنوب. فقد شارك هؤلاء المختار السوسي في إعطاء دروس تطوعية بالزاوية الناصرية بفاس. ثم محمد داوود من كتلة الشمال الذي ظل الارتباط بينه وبين التهامي الوزاني حاضرا. نظرا لان الارتباط بالزاوية وطقوسها لا يعتبر في نظره عائقا ومتعارضا مع ممارسته للعمل السياسي ضمن الحركة الوطنية.

1.2.4 المختار السوسي : التصوف كأرضية للممارسة السياسية

يندرج اسم المختار السوسي في لائحة أفراد النخبة الوطنية الذين حافظوا على تميزهم بصدد الموقف من الزوايا. ويمكن ارجاع هذا التميز الى الحياة الخاصة والاسروية للمختار السوسي. لقد كان منتميا للزاوية الدرقاوية ووالده كان "مقدم" فرع الزاوية بمراكش. حيث كان يقوم بممارسة أوراد وأحزاب الزاوية. لذلك كانت ثقافة المختار السوسي مشكلة في بدايتها من المادة التي تلقاها على يد والده وشيوخ آخرين. ومؤطرة بالنسق المذهبي - الديني للزاوية الدرقاوية. لكن هذا التعليم لم يعق المختار السوسي من متابعة دروسه. يقول عبد الكريم غلاب واصفا وضعية المختار السوسي : "فتح الفقيه المختار عينيه على عائلة درقاوية علمية في نفس الوقت. كثير من المتفتحين

والعلماء كانت نفوسهم تتقبل الانتماء الى "الزاوية" والمدرسة في نفس الوقت. فالعلم لا يتناقض عندهم مع الطريقة. ولذلك، نجد كثيرا من علماء القرويين وابن يوسف والمدارس الاصلية من الشمال حتى الجنوب ينتمون الى طريقة من هذه الطرق التي عمرت البلاد واتسعت دائرتها مع اتساع الفراغ العلمي»[1].

لقد حمل المختار السوسي ثقافته الصوفية الى مدينة الرباط حيث سيتلقى دروس أبي شعيب الدكالي وستكون هذه الدروس في رأيه طالع سعد ومرحلة مهمة في حياته العملية[2]. ولم تكن هذه الاهمية المعطاة لدروس الشيخ الدكالي سوى علامة على اصطدام معارف وانتماء المختار السوسي بقراءة جديدة وتأويلات جديدة للمعارف الدينية من جهة، وربطها بمعطيات الاسلام كما حملها بوشعيب الدكالي من الشرق والمتشبعة بالسلفية أو الوهابية الجديدة من جهة أخرى. بعد موت الشيخ الدكالي (1936 - 1937) سيرحل المختار السوسي للقرويين بفاس حيث سيلتقي هذه المرة بأفراد جدد وأساتذة جدد، ليلج مجال الحركة الوطنية، أو على الاقل النخبة التي ستكون قائدة لهذه الحركة. يقول أحد أصدقاء المختار السوسي "لم يكن هذا السوسي الذكي، المتصوف، الدرقاوي، المنكمش، الذي سبق له أن وعي ما وعى من أمهات الفنون في بلده وفي مراكش مع التعمق في المواد الادبية، لم يكن يخالط نجباء الفاسيين المترددين على جامعة القرويين حتى كهربوه بكهربتهم وصهروه في بوتقتهم وكان من حسن حظهم أن دخل هذه الجامعة في وقت كانت فيه على أبواب تحول جديد تهيأ له في أشخاص جماعة من أترابه، من أبناء البيوتات المغربية الجيدة في مثل بيته وأسرته منهم الاستاذ الجليل سيدي

1 . عبد الكريم غلاب : "الماهدون... الخالدون"، مذكور سابقا، ص 260.

2 . من مقدمة كتاب : المختار السوسي : "إيليغ قديما وحديثا"، الرباط، المطبعة الملكية، 1966، ص .بـ ج.

إبراهيم الكتاني أبو المزايا كما يلقبه، والاستاذ العلامة المخلص الجليل سيدي محمد غازي المكناسي، والعلامة الكبير الاستاذ سيدي علال الفاسي. وقال إنه رآه لاول مرة شابا نحيفا عند قيامهم بدروس في مقامات الحريري على شيخ الاسلام سيدي محمد بلعربي العلوي»[1].

ضمن القرويين، أرسى المختار السوسي علاقاته مع أفراد النخبة الوطنية بفاس كما وسعها فيما بعد لتشمل عناصر من الرباط وتطوان مثل محمد المكي الناصري والحاج أحمد بلافريج وعبد السلام بنونة واخيه الحاج محمد. وقد كانت دروس بلعربي العلوي هي المؤطرة لهذه العلاقات. إنه "موقظ الهمم" كما ينعته المختار السوسي ووسط هذه العلاقات، انخرط ضمن العمل الوطني التأسيسي. لكن من دون أن يناقض انتماءه للزاوية الدرقاوية. تطوع المختار السوسي لاعطاء دروس بالزاوية الناصرية بفاس الى جانب أفراد آخرين. إضافة الى الحلقات التي كان يعقدها بمقر مسكنه بالمدرسة البوعنانية بفاس. واذا كان علال الفاسي يهدف من وراء هذه الدروس القضاء على الاسس الايديولوجية للزوايا ونشر الفكر السلفي كأرضية مرجعية للعمل الوطني السياسي، فان المختار السوسي كان يقوم بالتدريس في إطار مرجعية الزاوية، اي انه لم يكن يضع الطرق والطرقية موضوعا لدروسه. اضافة الى هذا العمل، ساهم في تأسيس جمعيات الى جانب علال الفاسي وباقي أفراد النخبة، اتخذت إحداها شكل جمعية ثقافية ترأسها هو، وأخرى " سياسية سرية ترأسها علال الفاسي»[2]، وكان من بين أعضائها. بهذه الجمعيات، ربط المختار السوسي بين المجال العلمي - الثقافي والمجال السياسي كما أضاف بذلك الى صوفيته العمل السياسي الوطني مشكلا بذلك صورة تتآلف فيها "المعرفة الى جانب التصوف، والسلفية الى

---

1 . المرجع نفسه، ص يد ـ يه.

2 . أنظر عبد الكريم غلاب : "الماهدون... الخالدون"، مذكور سابقا، ص 267.

جانب الزاوية، والعلم الى جانب الحال، والزهد الى جانب السعي (...) والوطنية الى جانب التقية والبعد عن الجمود والجحود»[1]. إن هذا التآلف هو ما ميز المختار السوسي. وهو تآلف حضرت فيه السلفية المستقاة من دروس بوشعيب الدكالي وبلعربي العلوي. ثم الصوفية المستقاة من الزاوية، وهذا بالضبط ما سيجعل موقفه من الزاوايا مغايرا تماما لما عمدت النخبة ان تنشره وتعممه. يظهر هذا الموقف حين عودته الى مراكش وبالضبط الى الزاوية الدرقاوية التي كان بها والده، حيث عمل على إحياء ممارسة التعليم بها. وحسب ما يحكيه الروداني عن نجاح العمل التعليمي بهذه الزاوية، فانها "بهرت أعين الحسدة والاستعمار بما تعج به من طلبة وآفاقيين، وبما يتوارد عليها من مفكرين من المدن الاخرى كالاستاذ محمد غازي وأبي المزايا الشيخ ابراهم الكتاني وأضرابهما، والاعين لها بالمرصاد»[2]. أما عن كيفية التعليم التي قلنا عنها أنها تتم بنفس الطريقة التي تمارس بها داخل الزوايا، فان عبد الكريم غلاب يوضحها ضمن عرضه لشخصية المختار السوسي حيث يقول : "كان عمله في المدرسة (الزاوية) كعمل المشرف على "الرباط" كما عرفته الحضارة العربية الاسلامية وخاصة في شمال افريقيا من الاسكندرية حتى الشواطىء الجنوبية من المغرب. الرباط كان يضم الطلبة من مختلف المستويات، الاستاذ يدرس للكبار منهم والكبار يدرسون للصغار. وفي الرباط، المكتبة، وحلقات المناقشة، والدراسة. كانت الرباطات في الماضي تقوم بمهمة الجهاد كذلك. ولكنها في عصر المختار السوسي، لم تكن تقوم بعمل كهذا، ولو انها كانت تقوم بمهمة التوعية الوطنية والتوجيه»[3]. ان زاوية المختار السوسي كانت تحتضن أغلب

1 . المرجع نفسه، ص 259.

2 . المختار السوسي : "إيليغ قديما وحديثا". مذكورا سابقا، ص لأ.

3 . أنظر أحمد غلاب : "المناهدون... الخالدون". مذكور سابقا، ص 262

هذه العناصر. ففيها المكتبة وبها المبيت، وضمنها تلقى الدروس ويتم التعود على الزهد والعيش بأقل ما يمكن. وهاته الصورة هي التي عكسها أحد اللذين حضروا في تلك الزاوية وناموا فوق سطحها مستعملين الاجر كوساد، وهذه قمة الزهد[1]. وبالطبع، لم تستطع أن تصمد طويلا في ممارستها التعليمية نظرا لان تدخل المستعمر أوقفها ورحل نفيا شيخها المختار السوسي الى إيليغ.

قام المختار السوسي في سجنه بتقويم مسيرة عمل النخبة، خصوصا بصدد هجوماتها على الزوايا تحت تبرير نشر الفكر السلفي. وقد قال في السجن لاحد رفقائه عبد العزيز بن ادريس ما يلي : "والى متى نهدم الطرقيين والعلماء بحجة أنهم يتعسفون (...) الى متى ونحن نلوك السلفية أقوالا فارغة تقوم حول تنطعات ومهاجمات، ثم لا نرى أثرا للسلفية الحق التي نتصورها في أمثال ابن القيم صلابة وعقيدة واضحة وتضحية وعلما واسعا من الحديث والاذواق"[2].

إن تساؤلات المختار السوسي هي نتائج تقويمه للحركة السلفية المغربية في صراعها مع الزوايا، وهي إعلان عن رفضه لهذا الصراع، بكل مبرراته، وطرق تصريفه. لذلك اختار النسق الثقافي الذي رسخته الزوايا بشكل عام والدرقاوية بشكل خاص وقد بلغ هذا الإختيار في وعي المختار السوسي حد الاتهام الضمني للنخبة بالانزياح عن العلم والغوص في المظاهر الدنيوية، وهذا رد على التبريرات التي كانت توظفها النخبة المهاجمة للزوايا. يقول المختار السوسي في مذكراته : "في هذه السنة (1354 هـ) زرت فاسا مع الشاعر البونعماني، فنزلنا عليه، فلاقاني بكلتا اليدين، فدهشت مما

---

1 . المعني هو محمد بن عبد الله الروداني.

2 . أحمد زيادي : "مساهمة محمد داوود في تحديد وجهة الشبيبة الوطنية". موجود في كتاب "الحركة الوطنية في الشمال والمسألة الثقافية". منشورات اتحاد كتاب المغرب، الطبعة الأولى، الرباط، 1984،ص 76.

وجدته في فاس من فكر متموج وأحزاب يخز بعضها بعضا. فكنت كلما اجتمعت مع فريق يغمز لي فريقا آخر. وانا أداري وان كنت على مبدإ من اخترت من قديم مبدأهم. فحين نزلت مراكش بعدما سافرنا من عنده (...) أرسلت اليه (مولاي الصديق) رسالة متوترة العبارة ترمي بشرر، أغمز فيها وسط فاس المائج الذي خلت فيه المجالس التي جلست فيها من الابحاث العلمية. ان هناك الا نغمات الراديو. ونغمات مغني يستحضرونه»[1].

بهذه الكيفية، يؤكد المختار السوسي على مبادئه التي اختارها منذ القدم والتي ليست سوى مبادىء العلم الديني كما تلقاه سواء من زاويته أو من عند شيوخ آخرين. معلنا بذلك ان عمله ضمن النخبة الوطنية لم ينسه، ولم ينحرف به عن معتقدات زاويته. وعن النسق الذي رسخته.

2.2.4 التهامي الوزاني : التعايش الكامل بين الزاوية والعمل السياسي

لم تختلف شخصية التهامي الوزاني عن الاطار العام الذي سار فيه المختار السوسي الا انها تختلف في جرأتها سواء على مستوى الانخراط في العمل السياسي الوطني او في الانخراط في ممارسة طقوس الزاوية وشعائرها. ومن بين التفسيرات التي يمكن منحها لتمايز الشخصيتين. أن "التهامي الوزاني ابن الحاضرة وهو ابن ثغر حربي طالما شهد تجذر ونفوذ المخزن والفقهاء وتقلص حركات الطرقية كما انه أشاع في هذه الاخيرة مظاهر البذخ والرفاه. وذلك خلافا لبادية إيليغ موطن المختار السوسي البعيدة عن الانظار مما مكن الدرقاوية بها أن تحتفظ بطابعها البسيط القائم على الزهد والابتعاد عن مظاهر البذخ، وجعلها تمزج بين الزهد أو التصوف. وبين تعاطي العلم والدراسة والدعوة للجهاد. الشيء الذي مكن محمد المختار السوسي. بخلاف التهامي الوزاني. ان يجتاز تجربة صوفية دون

1 . المختار السوسي : "ذكريات". الطبعة الأولى. 1984. ص 17 - 18.

صراع يذكر. وظل دائما فيها سلفيا بقدر ما ظل زاهدا صوفيا طيلة حياته»[1]. من خلال هذا التفسير لعلل التمايز بين الشخصيتين وليس التعارض. يظهر ان التهامي الوزاني عاش على مستوى الوعي نوعا من التمزق أو التوتر بين الزاوية بكل طقوسها ومتطلباتها. وبين الحركة الوطنية كمجال سياسي. لكن على مستوى الواقع. كان هذا التوتر لا يعرقل عملية اجتماع كل من العمل السياسي والعمل في الزاوية.

يعكس كتاب "الزاوية" الذي خلفه التهامي الوزاني في شكل مخطوط[2]. هذا التوتر الذي عاشه داخل حقل الوعي. فالكتاب يسجل سيرة التهامي الوزاني منذ طفولته. وأخذه للورد عن الشيخ ادريس الحراق. شيخ الزاوية الدرقاوية وما رافق هذا الانخراط من تردد وأسئلة ممزقة بين طقوس هذه الزاوية الصوفية. وما يجري من تغيرات في الواقع المغربي ثم انتماؤه هو كوزاني للزاوية الدرقاوية. هذا التمزق لم يمنعه من الانغماس في التصوف بشكل كامل. بل والتنظير له نسبيا. هذا الاخير الذي ليس شيئا آخر غير الحديث عن القلب ومعرفته. والسر وكيفية استكشافه. ثم المشاهدة الصوفية وآثارها على الروح والقلب والسلوك. ثم لم يمنعه أيضا من الانغماس بشكل كامل في الحياة السياسية - الدنيوية. إنه "عاش الحياتين كأروع ما يمكن ان يعيشها. ذكي. ثقف نفسه. جرب الثورة والاستسلام والتمرد والانطواء والانتشار وفقه الافكار والسلوك وتجاهلها. رجل المسبحة والعكاز ولباس الصوف. والتجمل والتزين والتمتع بكل ما أحل الله[3]. عمل التهامي الوزاني ضمن إطار الجمع بين الحياتين في الحقل

---

1 . عبدالمجيد الصغير : "أزمة التجربة الصوفية عند التهامي الوزاني". موجود في كتاب "التهامي الوزاني. الكتابة. التصوف. التاريخ". منشورات اتحاد المغرب. الرباط. 1989. ص 105.

2 . التهامي الوزاني : "الزاوية". مطبعة الريف. تطوان. 1947.

3 . أنظر عبد الكريم غلاب : "الماهدون... الخالدون". مذكور سابقا. ص 274.

السياسي والصحفي والديني. ولم يتمكن العمل الديني من ان يعرقل حياته الشخصية او يقيدها، بل انه عاش الحاضرة بكل سلوكاتها. فعلى المستوى السياسي، كان من بين المؤسسين للحركة الوطنية بشمال المغرب حيث كان رئيسا للجنة تكريم الامير شكيب أرسلان أثناء زيارته لتطوان. وشارك في الانتخابات البلدية لتطوان بالرغم من أنه لم ينتخب. وكان رئيسا لجمعية الطالب المغربية المؤسسة سنة 1932. كما أسس جريدة "الريف". وشغل منصب وكيل حزب الاصلاح الوطني سنة 1936 [1]. بالاضافة الى تأسيسه للمدارس الحرة التي كانت جزءا من برنامج عمل النخبة الوطنية آنذاك. ان هذه العناصر لا تهمنا سوى كعلامات على الحضور المكثف للتهامي الوزاني بوصفه رجل الزاوية، ضمن المجال السياسي بشكل عام من دون أن يخلق هذا على مستوى الواقع أي انزياح لمجال دون آخر. فهو قد "يخرج من الزاوية الى النادي والى مركز الحزب ومن حلقة الذكر الى مجلس السياسة. ومن حضرة الشيوخ الذاكرين الى مجلس الشباب العابثين الضاحكين الذين يعيشون حياتهم، ومن مقام الشيخ الروحي الى مجلس العلم ومكتب الادارة (...) كان نسيج وحده يعيش الحياة بكل أبعادها المادية والروحية، يمكن ان تحسبه مع المتصوفين الغائبين عن الكون. ويمكن ان تعتبره من الوطنيين المناضلين في الحقل السياسي. ويمكن ان تعده من الشباب الذين يعيشون عصرهم في غير تزمت»[2]. وبصدد هذا الجانب الاخير، من هذا النص المتعلق بالانغماس في الحياة بكل عمقها، يمكن تسجيل علامات تبدو غريبة عن رجل زاوية ورجل سياسة بفعاليته الصحفية والحزبية، من مثل أن الوزاني ثقف نفسه، وتعلم اللغة

---

1. عبدالمجيد بن جلون : "دور سيدي التهامي الوزاني في الحركة الوطنية بالمغرب الخليفي". موجود في كتاب "التهامي الوزاني الكتابة التصوف...". مذكور سابقا، ص 2 - 8.

2. عبد الكريم غلاب : "الماهدون... الخالدون". مذكور سابقا، ص 276.

الاسبانية (لغة النصراني) وترجم "دون كيشوط" رواية سرفانتس. كما كانت له علاقة وثيقة بالبعثة الكاتوليكية التي كان يجادل رهبانها بصدد القضايا الدينية. كما كان يتردد هو وزوجته على قاعات السينما في وقت لم تكن هذه العملية مسألة بسيطة وسهلة لا على مستوى الوعي الفردي فقط. ولكن حتى على مستوى الوعي الجماعي[1].

إن هذه العلامات الدالة على سلوكات مغايرة لمنطق الفترة الزمنية بكل أبعادها سواء الايديولوجية أو السياسية أو الثقافية. فبالاحرى لطبيعة متصوف / سياسي. تدفع وبكل شرعية الى طرح أسئلة حول تمثل النخبة الوطنية للزوايا ولشيوخها وأشكال الهجوم عليهم واتهامهم بالجمود...

بالطبع لن نثير الجواب عن هذه الاسئلة. لاننا حاليا نحاول وضع خطاطة لتمثلات جل أفراد النخبة. لظاهرة الزوايا في هذا السياق سنعرض لشخصية وطنية مؤسسة. أرست العناصر الاساسية لهذا الجواب معبرة بذلك عن توتر داخل النخبة بين موقفين. الاول مدعم لمناهضة الزوايا. بل ولتكفيرها واتهامها بالخيانة للوطن والاسلام. والثاني موقف رافض لهذه المناهضة العنيفة.

تتمثل هذه الشخصية في الفقيه محمد داوود الذي ظل قريبا من التهامي الوزاني. انه من بين المؤسسين الاوائل للحركة الوطنية[2]

---

1 . إبراهيم الخطيب : "صورة رجل نهضة" موجود في كتاب "التهامي الوزاني. الكتابة..". مذكور سابقا. ص4.

2 . محمد داوود من الذين انخرطوا في منتصف العشرينات في الجمعيات التي أسست. حيث شغل منصب الكتابة العامة في "جمعية أنصار الحقيقة" الذي كان هو الاسم المستعار لفرع العصبة المغربية الذي تأسس في تطوان سنة 1926 . للتوسع أكثر. أنظر عبدالمجيد بن جلون : "دور سيدي التهامي الوزاني..".مذكور سابقا.

وبالرغم من أنه لم يكن منتميا لزاوية معينة، فقد رفض الشكل الذي اتبعته النخبة سواء في فاس او الرباط، في هجومها على الزوايا. وبالرغم أيضا من أنه كان فردا فاعلا في العمل السياسي بالشمال والجنوب، فانه لم يقبل ان يؤسس هذا العمل على معارضة ومصارعة الزوايا. يظهر هذا الامر من خلال المراسلات التي تمت بين محمد داوود وأعضاء النخبة بكل من فاس والرباط[1]. هذه الرسائل عبارة عن ردود من طرف هؤلاء عن أسئلة وضعها محمد داوود وقد اتخذت هذه الاسئلة ضمنيا شكل اقتراحات موجهة لجماعة فاس والرباط. ويمكن تحديد مضامينها في :

1 - لا جدوائية اللغة العنيفة التي تتوجه بها الجماعتان الى الزوايا.

2 - نشر المناشير يمكن اعتبارها طريقة كافية لمصارعة الزوايا.

3 - ضرورة استخلاص الدرس من تجربة مصر على اعتبار ان ما حققته كان فيه مساهمة كبرى لفقراء المتصوفة، ثم التحام واتحاد الكل حول سعد زغلول.

4 - ضرورة تجنب الانشقاق في الامة والمحافظة على وحدتها قصد مواجهة المستعمر الذي هو الامر الاساسي(2).

إنها الافكار التي اقترحها محمد داوود على الجماعتين وقد جاءت إجابتهما متضمنة للعناصر التالية :

1 - ضرورة اتباع الشرع من خلال ما جاء في القرآن والسنة.

2 - ضرورة الاستفادة من تجربة مصر والمشرق، والمصريون لم يصلوا الى ما وصلوا اليه الا بفضل محاربتهم للمبتدعين بلهجة أقوى. اما المشرق، فتجب الاستفادة من الصراع الذي خاضعه كل من جمال الدين الافغاني، وعبد الحميد بن باديس ضد الزوايا.

---

1 . أحمد زيادي : "مساهمة محمد داوود في تحديد وجهة الشبيبة الوطنية"، مذكور سابقا، ص 65 - 66.

2 . أنظر أحمد زيادي : "مساهمة محمد داوود في تحديد وجهة الشبيبة الوطنية"، مذكور سابقا، ص 65 - 77.

3 - الطرقيــة فتــانة وفاسـدة ومــنحرفة وهذ الصـفات تجـسد خطورة كبرى في تضليل الناس والانحراف بهم.

4 - الطرق تمزق الامة وتخلق البغضاء بين فئاتها[1].

يوضح الصـراع حول مـوضوع الزوايا اخـتلاف أفـراد النخبـة حـول كـيـفـيـة التعـامل مع هذه الظاهرة. لذلك مارس أغـلـب أفراد النخـبة تمثلاتهم طبـقا لمعـتـقداتهم وتصـوراتهم الخـاصـة. وهذا ما دفـعنا لتصنيـفهم الى فئات من المواقف يجـسد كل فئة رمـز وطني واحد. ضمـن هذا الاطار رتبنا المختـار السوسي. والتـهامي الوزانـي. ومحـمد داوود ضمن التمثل الذي لم يرهن او يشرط الممارسة السياسية داخل إطار النخبة الوطنية بضرورة مهاجمة الزوايا. عكس ما هو عليه الامر مثلا بالنسبة لعلال الفاسي أو لبعض عناصر الجيل الاول.

لكـن حــضــور هذين الصـنفين. اي الصنـف الذي جـعـل الزوايا مـوضـوعا أسـاسـيا لعمل النخـبة. والصنف الذي لم يجـعلها نقطة مـحورية لا يعـكس الخريطة الكـاملة لتمـثـلات النخـبة بصـدد هذه الظاهرة. نـظرا لان هنالك فـئــة أخـرى عــاشت حـالة الصـــراع بين منطوقات السلـفـية الجديدة. ومعـتـقدات الزوايا لكـنها حسـمـتها في الاخير لصـالح السلفية الجديدة مـحولة بذلك معـتـقدات الزوايا الى موضوع مركـزي في الصراع السياسـي.

3.2.4 قدور الورطاسي : مهاجمة الزوايا مدخل للعمل السياسي

تأتي أهمـيـة عرض مـوقف وتمثلات الورطاسي من كـونه لم يكن من مـؤسسـي كـتلة العـمل الوطني ولم ينخـرط بشكل فـعلي في العـمل السـيــاسـي الا أثناء تكوين الحـزب الـوطني سـنة 1937. ولانه بالرغم من ذلك. كـان طالبا في القـرويين أثناء تدريس كـثـير مـن أفراد النخبة بهـا. لذلك. سجل ذكرياته بهذا الصدد من ناحـية وعمل على

---

1. المرجع نفسـه.

تحديد موقف النخبة من الزوايا من ناحية أخرى. وأخيرا لانه، حسب ما يحكيه، كان طرفا فاعلا في هذا الصراع بناحية الشرق. وبالرغم من أن تناول الورطاسي لا يضيف الى ما سطرناه سالفا، شيئا جديدا، فانه يعكس وضعيته الذاتية باعتبارها نموذجا من ضمن نماذج عديدة حمل في ذهنيته، وتربيته ودراسته، شيئا من الاعتقاد في الزاوايا والاضرحة، ثم بعد ذلك تحول وصبا عن اعتقاداته هاته ليصبح مصارعا للزوايا. ضمن كتابه "ذكرياته الدراسة في فاس"[1]، يحكي الورطاسي عن مرحلتين مهمتين في حياته : مرحلة طفولته بشرق المغرب، ثم مرحلة رحيله الى فاس قصد متابعة دراسته بالقرويين. تتخذ المرحلة الاولى أهميتها بصدد موضوعنا، من خلال نقطتين رئيسيتين. تتمثل الاولى في تأكيده على انتمائه الشريف بكل ما يتعلق بهذا الانتماء من بركة وخوارق تشبه تلك التي سجلناها عن الصلحاء[2]، ثم الثانية وتتعلق ببدويته ومعتقدات كل القرويين بما فيها اعتقادهم في وليهم "محمد أبركان". إن هاتين النقطتين طبعتا حياة الورطاسي الطفولية الى ان رحل الى فاس قصد متابعة دراسته بالقرويين. وهذه هي بداية المرحلة الثانية. لقد سجلها بطريقة إيثنوغرافية معكوسة. فهو يحكي عن ذاته بوصفه البدوي الذي يجد ذاته وسط اهل مدينة فاس بكل تقاليدهم وسلوكاتهم. انها وضعية تمزق عاطفي وذهني بين وضعية البادية وما سيكون عليه الامر بمدينة فاس، وبين وضعية أسرته التقليدية وما يمكن ان يتعرض له في فاس من "عصرنة"[3].

---

1 . قدور الورطاسي الحسني "ذكرياب الدراسة في فاس"، دار الطباعة الحديثة، البيضاء، المغرب، بدون سنة الطبع.

2 . يتحدث الورطاسي عن شخص كان يمتطي بغلة ولم ينزل من على ظهرها بالرغم من أنه دخل قرية آلورطاس، ومباشرة، بعد دخوله إليها، وقع على الأرض. فتذكر أنه في أرض الشرفاء، فاعتذر لهم وتعهد ألا يكررها. أنظر الورطاسي "ذكريات في فاس"، مذكور سابقا، ص9. الدراسة

3 . المرجع نفسه، ص 24 - 25 - 26.

بدخوله جامعة القرويين واندماجه مع الطلبة. يبتدىء الورطاسي في تسجيل وضعية الجامعة ووصف حياة المدينة. فبالنسبة لاساتذة القرويين. تعاطف الورطاسي مع بعضهم مثل "الشيخ الولي الصالح المرحوم سيدي مولاي علي الدرقاوي والد شيخنا سيدي مولاي رشيد أطال الله حياته وهو يقرأ مع طلبته القراءات السبع»[1]. كما وصف بداية انتشار المدارس الخصوصية التي قال عنها أنها لا تفي للجميع. ووصف إضراب طلبة القرويين عن نظام التعليم الجديد الذي دعت اليه النخبة ضمن مطالبها الاصلاحية. وهو ما فرض حسب الورطاسي على "قادة السلفية وهم على وفاق تام مع جلالة المغفور له محمد الخامس قدس الله روحه. أن يعالجوا كل اضطراب أو ما اليه بكل حكمة ورحابة صدر»[2]. لكن هذا الاضطراب في المجال التعليمي لم يمنع الورطاسي من حضور إحدى دروس بوشعيب الدكالي التي ستدفعه نحو التحول باتجاه السلفية الجديدة. بعد الانتهاء من مرحلة دراسته بالقرويين. سيلتحق بمعهد وجدة سنة 1930. حيث سيبدأ اهتمامه يكبر بأخبار النخبة الوطنية بفاس. إثر ذلك بدأ الورطاسي يعقد مقارنات بين التصوف والاسلام. يقول : "وينتاب عقلي دوران. إذ يحضر لبالي أن والدي يحفظ كتاب الله ويتدين بمعنى الكلمة. ولكن كيف يكون من تلامذة بعض الزوايا؟ أيكون والدي ووالدتي المتعبدة أيضا وجميع آل الورطاس على ضلال؟»[3].

إن هذه الاسئلة حملها وعي الورطاسي حسب ما يحكيه بشكل حاد من دون أن يجد لها جوابا. كما تضاعفت إثر هذا أسئلته وتضاعفت درجة حدتها. فـ "الكفار دخلوا أرضنا بإذن أولياء الله

---

1 . المرجع نفسه، ص 70.

2 . المرجع نفسه، ص 70.

3 . قدور الورطاسي الحسني "ذكرياب الدراسة في فاس". مذكور سابقا، ص 124.

الموتى لا (...) بل بإذن الاحياء وهم الذين سيخرجونهم. العصريون يناوشون الكفار ... العصريون ضعفاء العدة والعدد والكفار أقوياء. أهل الزوايا أهل الله والعصريون يقولون أنهم أعوان الكفار، أو إن بعضهم أعوان الكفار ... العصريون يتظاهرون ضد الظهير البربري وما شأن العصريين والبربر ؟

نفترض أن هؤلاء مظلومون. ولكن على كل واحد ان يدافع عن نفسه كما تعودنا ... إنني في ذلك الوقت كنت أعرف أن العصريين موجودون في فاس فقط، وان رئيسهم هذا الشاب الغريب الاطوار الذي يطلقون عليه علال الفاسي وما شأن الفاسيين والبربر ؟ هؤلاء بدويون يتوفرون على القوة الكاملة وأولئك حضريون ليس لهم من القوة المادية ما لمثل أولئك. فكيف أفسر هذه الالغاز»[1].

إن هذا السيل من الاسئلة الذي يعكس مخاض ذهنية الورطاسي لم يكن له من حل آخر سوى العودة الى فاس. وقد تم ذلك سنة 1932 حيث عاد الى القرويين. والى التتبع المباشر لدروس علال الفاسي التي سترمي به ضمن الوسط السياسي للحركة الوطنية. وبانخراطه، لم تعد الاسئلة من دون أجوبة. بل أصبح من الذين يجيبون عن مثل هذه الاسئلة.

في كتابه الثاني[2]، يجيب الورطاسي عن الاسئلة الاساسية التي تطرح بصدد موقف النخبة من الزوايا. لماذا محاربة الزوايا ؟ ماهو الهدف القصير المدى من عملية الهجوم هاته ؟ هل كان "العصريون" ضد أولياء الله ؟

بصدد السؤال الاخير، يجيب الورطاسي بأن النخبة الوطنية لم تكن ضد أولياء الله ولكنها عملت على تصحيح مفاهيم الزوايا

1 . المرجع نفسه، ص 125 - 126.

2 . قدور الورطاسي الحسني "المطرب فقي تاريخ شرق المغرب". مذكور سابقا.

والاضرحة بصفة عامة وأصحاب القباب بصفة خاصة نظرا لانها استغلت من طرف فقهاء الاستعمار وعمد هؤلاء الى تحويلها الى موضوع يحاربون من خلاله مفاهيم السلفية الحق. ومن جهة ثانية. فان مصارعة النخبة للزوايا كانت تهدف تعليم الناس أن معنى الزاوية وهدفها الوجودي هو "1 - نشر الاسلام بين الطلبة. 2 - تربية العامة على الاخلاق الفاضلة. 3 - إرسال البعثات من العلماء لنشر الاسلام والتبشير به في الافاق النائية وخصوصا في إفريقيا. 4-إعداد الطلبة والعلماء والمريدين للجهاد في سبيل الاسلام والارض وهذه هي الزاوية الحق"[1].

أما لماذا تهاجم النخبة الزوايا. فيجيب عنه الورطاسي بالتبريرات التالية : الزاوية أولا انحرفت عن المفاهيم الاسلامية الجوهرية وثانيا لانها أصبحت وسيلة من وسائل إثبات قدم الاستعمار وتثبيتها[2]. والهدف من وراء هذا الهجوم يتمثل بالنسبة للورطاسي في تنوير الجمهور بالمبادىء الجوهرية للاسلام الذي انحرفوا عنه. ثم في ضمان التزام الزوايا بالحياد اتجاه العصريين أولا ونشر مبادىء وأهداف الوطنيين ثانيا ثم الابتعاد عن حفلات المستعمرين[3].

إن الورطاسي لم يطرح هذه الاسئلة بشكل نظري مجرد وافترض لها أجوبة مماثلة. بل إن أسئلته وأجوبته مستقاة من حوار سجله. وقد دار بينه وبين عبد الله الشيخ محمد الهبري العزاوي اليزناسي شيخ الزاوية الدرقاوية بالشرق. وهذا يعكس انخراطه على الاقل حسب روايته في العمل على مصارعة الزوايا بشكل مباشر. أي المواجهة المباشرة مع شيخ الزاوية والعمل على نشر مبادىء السلفية والتبشير باختفاء الزوايا وبعاقبة تعاونها مع المستعمر. يقول

---

1 . المرجع نفسه، ص 14.

2 . قدور الورطاسي الحسني "المطرب في تاريخ شرق المغرب". مذكور سابقا، ص 15.

3 . المرجع نفسه، ص 17.

الورطاسي للشيخ الدرقاوي السابق الذكر : "وأخيرا أقول لكم : ان الزوايا ستختفي عندما يجد الجد لحمل السلاح في وجوه الكفار أردتم ذلك ام لم تريدوا فكونوا على حذر من التورط مع المستعمر. فالعاقبة وخيمة"[1]. وبهذا الانذار المباشر، يختم الورطاسي حديثه المطول عن النخبة والزوايا محاولا بذلك كما يقول : "إعطاء صورة من صور أساليبنا نحو الزوايا والاضرحة أيام فجر الانبعاث الوطني وأساليبنا في ذلك متنوعة لا تدخل تحت الحصر"[2]. ان الورطاسي وأفراد النخبة الوطنية الذين عمل الى جانبهم بعد مرحلة الانشقاق في الكتلة بين الحزب الوطني والحركة القومية توجوا صراعهم مع الزوايا باطار تنظيمي - مؤسساتي داخل هذا الحزب (الحزب الوطني الذي كان يرأسه علال الفاسي) لقد ضم الحزب من بين لجانه. لجنة مختصة في مصارعة الزوايا وقد حملت اسم : لجنة الاصلاح الديني والاجتماعي لمحاربة الخرافات والمواسم المنحرفة وبعض الزوايا. وبذلك يكون تمثل هؤلاء قد خرج من إطار حلقات الدرس ومن المدارس والخطب والعرائض ليلج مجال الممارسة السياسية المنظمة.

5- برنامج كتلة العمل الوطني تتويج لمرحلة التأسيس وتوجيه للعمل المستقبلي

بعد عرضنا لتمثلات أفراد النخبة الوطنية. بخصوص المحاور الثلاث السابقة والتي نعتبرها مترابطة وجوهرية في تحديد طبيعة هذه النخبة سواء على مستوى تمثلاتها أو سلوكاتها السياسية وحتى على مستوى ضبط القوانين الخفية لانتمائها الثقافي العام. فسنتوج هذه التمثلات المتمايزة نسبيا من فرد لاخر بعملية استخراج لما يمكن أن نسميه التمثل الجماعي للنخبة. انطلاقا من كتابة سياسية أساسا. هي عبارة عن برنامج قدمته النخبة الوطنية سنة 1934.

1 . المرجع نفسه، ص 17.

2 . المرجع نفسه، ص 18.

لكلّ من الحكومة الفرنسية والسلطان. لذلك، تكتسي هذه الكتابة أهمية مزدوجة في تكميل صورة التمثلات الاساسية للنخبة الوطنية، لأنها كتابة تخضع لمسؤولية جماعية وهذا ما يسمح بالبحث عن الاسس الموحدة والموحدة لتمثلات النخبة ككل. ثم لكونها وليدة الفترة ولا تعيش تباعدا زمنيا معها. أو تعرف تأويلات وتبريرات لمواقف وسلوكات هذه النخبة أثناء فترتها التأسيسية.

ينقسم هذا البرنامج : "دفتر مطالب الشعب المغربي." الى قسمين: الاول عبارة عن توطئة نظرية، والثاني يحتوي على المطالب المقدمة من طرف النخبة الوطنية. تشتمل التوطئة النظرية على عرض مقتطفات من أقوال الماريشال اليوطي، ثم بعض القانونيين الفرنسيين الى جانب بعض ردود السلطان. وتستقي هذه التوطئة أهميتها من كونها تحدد بشكل واضح تمثل النخبة للحماية والاستعمار. وان كانت النخبة لا تتحدث بشكل مباشر لكن عبر اقتطافها لمجموعة من النصوص أو الخطب أو التحاليل لشخصيات أجنبية، فانها ضمنيا تفوضها لاعلان تمثلاتها هاته.

لقد سيطر اسم اليوطي وتصوره للحماية على هذه التوطئة. فالحماية كما استحضرتها النخبة، من خلال استحضارها لهذا التصور هي: 1 - عبارة عن مراقبة من طرف الدولة الحامية للدولة المحمية وليست حكما مباشرا. 2 - الحماية لا تفقد المغرب استقلاله وسيادته المتمثلة في سيادة السلطان وتقاليد ودين المجتمع. 3-الحماية، إضافة الى أنها مساعدة فهي مرتكزة قانونا على ميثاق وتعهدات تلزم الدولة الحامية باحترام عهودها اتجاه الدولة المحمية.

الحماية بشكل مختصر كما أوجزها اليوطي ضمن التقرير الذي رفعه الى الحكومة الفرنسية بتاريخ 3 ديسمبر 1920 هي "ان بلادا تحتفظ بتنظيماتها وتحكم نفسها وتدبر شؤونها بنفسها وذلك

بوسائلها. وهيئاتها الخاصة تحت مجرد مراقبة دولة غربية. والذي يسود هذه النظرية ويطبعها بطابعها الخاص هو أسلوب المراقبة المتعارض تماما مع الادارة المباشرة"[1]. واذا كانت الحماية في تصور اليوطي. المعروض من طرف النخبة. يحتضن العناصر التي ذكرناها. فانه يفضي حسب اليوطي الى ان اي عمل ممكن لن يكون الا في إطارها وتحت ظلها. لانها هي ذاتها مبدأ غير قابل للنقاش. يقول اليوطي:"وهنالك نقطة أخرى لا يمكنني إغفالها وهي مسألة مبدإ الحماية. فقد حملت من باريز تأكيدا بيننا وقع التصريح به على ألسنة من لهم أعظم الاختصاص يقضي بان مبدأ الحماية يجب أن يبقى خارجا عن كل جدال. فنظام الحماية ليس بمسألة شخصية ولا محلية ولا فرنسية وهو حقيقة جاءت بضبطها المعاهدات وهو مكفول باتفاقيات دولية ليس في مقدور أي واحد منا ولا في استطاعة الحكومة أن تغيرها"[2].

إلى جانب تصور اليوطي. تستشهد الكتلة بنصوص مقتطفة لقانونيين فرنسيين. حيث تعرف الحماية من جانبها القانوني والاخلاقي. وما يثير الملاحظة هو ارتباط هذه الشخصيات مرتبطة بالمستعمر الفرنسي. فهذا "بادفان" الاستاذ الشهير بكلية الحقوق. والمستشار القانوني بوزارة الخارجية الفرنسية يقول ضمن احدى محاضراته بمعهد الدروس القانونية التابع للاتحاد الاستعماري : "ان نظام الحماية ينشأ عن ميثاق تلتزم فيه الدولة الحامية باحترام الدولة المحمية"[3] وهذا "ديسباني" العلامة الاختصاصي في موضوع الحمايات. وأستاذ الشرع الدولي بكلية الحقوق بجامعة بوردو وعضو

---

1 . كل مقتطفات اليوطي المذكورة موجودة في "مطالب الشعب المغربي". مطبعة الإخوان المسلمين. 1934. ص : ح - ب - ج - د - ف - ط.

2 . "مطالب الشعب المغربي". مذكور سابقا. ص : ج ـ د.

3 . المرجع نفسه، ص ي.

مجمع القانون الدولي يقول في نفس المجال : "ان أعظم واجب مفروض على الدولة الحامية كما هو مفروض على الدولة المحمية. يقضي بكامل الامتثال لنصوص معاهدة وتنفيذ التزاماتها تنفيذا كليا. وعدم تجاوز دائرة الحقوق التي أسند اليها القيام في ميدان السيادة الداخلية والخارجية للدولة المحمية"[1]. وبالرغم من الطابع التعاقدي. القانوني الذي يمنحه هذا النص الاخير للحماية. فان صاحبه ينتقل ضمن النص المطول الذي عرضته الكتلة الى الكشف عن الصيغة الاستغلالية التي تصطبغ بها الحماية لفائدة الدولة المحمية. يقول : "المهم هو أن نعرف. أليس في إمكان الانسان ان يفيد غيره في حالة خدمته لنفسه وبقطع النظر عن قيمته الادبية هل ينعدم الخير أن ينقطع عن الغير بسبب الفائدة التي تعود منه على فاعله"[2] . بهذا السؤال. يمهد صاحب النص للكشف عن الحماية باعتبارها حماية للضعيف من طرف القوي. وشعورا أخلاقيا بالعدالة وبضرورة تنفيذ بنودها. كما أنها احترام للروابط الدولية وتحقيق للتضامن البشري.

تتخذ الحماية ضمن هذا القسم من دفتر "مطالب الشعب المغربي" ثلاثة أشكال مترابطة : شكل قانوني (إنها تعاقد) وشكل حمائي (إنها مراقبة) ثم شكل أخلاقي (إنها تعاون وتضامن). لذلك فما تختم به الكتلة عرضها لهذا التصور هو تصريح للسلطان محمد الخامس بخصوص الحماية. باعتباره يأمل فيها أن تحقق انتفاعا من تطور فرنسا الفكري يكون ملائما ومحترما للعقيدة. كما يسمح للشعب المغربي باستمداد الوسائل التي تجعله يرتقي درجة عليا في الحضارة باكثر ما يمكن من السرعة[3]. وما يمكن تسجيله كملاحظة

1 . المرجع نفسه، ص ك.

2 . "مطالب الشعب المغربي". مذكور سابقا. ص : ك ــ ل.

3 . المرجع نفسه. ص : ن.

مقارنة بين هذا التصور الجماعي والتمثلات الفردية لافراد النخبة هو أن الدائرة الاستعمارية تتخذ هذا الطابع القانوني - الاخلاقي والتعاقدي. كما يحضر السلطان كمركز وموحدوكسيادة ورمز لطرف التعاقد الذي يفرض على الحماية ان تحترمه وتحترم تعهداتها بصدده وبصدد رعيته بكل مؤسساتها وتقاليدها وحاجياتها الفكرية والمادية. انها الصورة التي عكستها لنا التصورات والتمثلات المتعلقة بأفراد النخبة وهي نفسها التي نجدها في تمثلهم الجماعي.

في القسم الثاني من دفتر "مطالب الشعب المغربي" تعتبر النخبة أن الحماية تمت تحت فعل عاملين. الاول يتمثل في الضغوطات الخارجية والثاني في الاضطرابات الداخلية. وعقد الحماية تم لمساعدة الحكومة المغربية أولا، ثم لممارسة الاصلاحات الضرورية ثانيا. فسلطان المغرب "كان يرى في الحماية زيادة على ما تقتضيه صراحة - أداة لتوقيف الدسائس والمكايد التي ظلت الايدي الاجنبية تتسابق لحوكها قصد خلق الفتنة وإثارة الشعب. وكان يرى فيها سبيلا للراحة والطمأنينة اللازمين لتدبير الملك وتحسين العمران ومساعدة ثمينة من دولة قامت على ثرات الثورة الفرنسية ومبادىء حقوق الانسان الامر الذي من شأنه أن يساعد المغرب على العودة الى الحياة النشيطة القوية"[1].

الحماية حسب هذا النص الاخير، نتاج رغبة ذاتية من طرف السلطان، وكذا شروط موضوعية خارجية عرفتها الدول الاوربية. لذلك، لا يمكن منطقيا ان تخلو الحماية التي كانت مستحبة ومرغوب فيها من طرف السلطان، من إيجابيات. تتمثل هذه الايجابيات حسب النخبة في أن الحماية أرست أسس الامن في سائر أطراف المملكة. وهنا لا تختلف النخبة مع المستعمر سوى في الشكل الذي يفضله كل طرف لممارسة التهدئة. فلو كانت هذه التهدئة سلمية، لاعفت

---

1. "مطالب الشعب المغربي". مذكور سابقا. ص : ف.

الحماية من الوقائع المؤلمة التي أريقت فيها الدماء. كما ان الحماية نشرت وحققت تجهيزات انشرح لها المغاربة انشراحا واستفادوا منها. لكن هذه الاجابيات التي تسجلها الكتلة لصالح الحماية[1]. تعترض عليها من حيث استثماراتها. فالمغاربة لا يستفيدون منها مثلما يستفيد الفرنسيون. وهذا ما تنعته الكتلة بممارسة الامتياز تجاه الفرنسيين المقيمين بالمغرب على حساب المغاربة. هذه السياسة التي توجتها فرنسا باقدامها على التمييز ضمن سياستها البربرية بين العرب والبربر اعتبرتها النخبة ضربا مباشرا للاسلام ولنفوذ السلطان.

دفعت الانتقادات التي وجهت للظهير البربري وللامتيازات الممنوحة للفرنسيين الكتلة الى خوض أشكال متعددة من الاحتجاجات كانت نهايتها هي تقديم الملف المطلبي الذي نحن بصدد عرض مكوناته.

ميزت النخبة الوطنية في هذه المطالب بين ماهو مستعجل وماهو غير مستعجل لانه يتطلب وقتا لتحققه مثل إصلاح العدلية. الذي يتطلب بناء محاكم عصرية... أي تهيىء لبنياته التحتية ولاطره. والتمييز بين المستعجل وغير المستعجل يعكس ضمنيا تصور النخبة. على أن الاستعمار أو الحماية بلغة هذه النخبة. لازال مقيما بالمغرب لمدة زمنية أطول. وان انقضاء عهده لا يراود تمثل النخبة الوطنية. أما الاساس الذي كان محددا لصياغة هذه المطالب والهدف المتوخى من وراءها. فكان حسب النخبة ماثلا في محاولتها وحرصها على "التوفيق بين رغبات الشعب الحقيقية ومصالحه الثابتة من جهة. والاوفاق والمعاهدات التي يراعيها جلالة الملك المفدى من جهة أخرى. مع الاقتصار على ماهو في الواقع ضروري للمغرب في طوره الحالي وعسى أن يكون برنامجنا هذا برهانا للحكومة على حسن

---

1 . المرجع نفسه. ص : ص ــ ر.

الغاية التي ترمي اليها حركتنا. وعلى أن ما نتمناه هو أن تتوفق الحكومة لسلوك سياسة رشيدة تصلح ما أفسدته الغلطات السابقة وتعيد للامة الثقة في حسن نوايا الحماية. ونحن لا نشك في أن تلبية هذه المطالب تضمن كل ذلك وتخطو بالمغرب خطوة واسعة الى الرقي في ظل جلالة مولانا الملك سيدي محمد بن يوسف نصره الله. كما أنها تجعل مهمة فرنسا بالمغرب محسوسة في الواقع. مشرفة للدولة الفرنسية. تستحق من أجلها الاعتراف بالجميل وتسجلها الاجيال القادمة لها خير تسجيل والسلام»[1].

لقد عملنا لحد الساعة على محاولة إعادة بناء أولية لتمثلات النخبة سواء الفردية منها أو الجماعية. وذلك عبر ثلاثة محاور هي : تمثل النخبة للظاهرة الاستعمارية. وتمثلها للسلطان. ثم أخيرا تمثلها للطرق والزوايا. وقد حاولنا ضمن إعادة البناء التيماتية هذه ان نضع بعض التصنيفات المقاربة للتمايزات الحاصلة داخل بنية هذه التمثلات لننتهي في الاخير الى عرض التمثل الجماعي للنخبة من خلال ملفها أو برنامجها المطلبي لسنة 1934 قصد تأكيد وتبيان التمثلات المشتركة بين جميع أفرادها.

إن محاولتنا هذه كان القصد منها الانفلات من الوقوع داخل بنية السياق النظري - السياسي لهذه التمثلات من جهة. ثم عرض هذه التمثلات بنوع من الحياد / الاستقلالية من جهة أخرى. وهذه الغاية الاخيرة لا يمكن في رأينا ان تكتمل فقط بما قمنا به. بل لابد لعملية البناء أن تبني بطريقة جديدة وأكثر وضوحا. وهذا السبب هو الذي كان دافعنا لطرح بناء نموذج ضابط لهذه التمثلات.

1 . "مطالب الشعب المغربي". مذكور سابقا. ص : ظ ــ غ.

II

منسيات الوعي التأسيسي

ا - إعادة بناء هذه التمثلات

إن طبيعة هذه التمثلات وتمايزاتها، بقدر ما توهم أنها سريعة الضبط وسهلة التحديد، بقدر ما هي أعقد من ذلك بكثير. نظرا لان السياق الاجتماعي ــ التاريخي والثقافي الذي تحمل آثاره، نظريا وسياسيا، والذي أطر إنتاجها واقعيا، خاصيته التعقد. لذلك، لابد من إعادة بناء ثانية لها تمكن من ضبط بنيتها العميقة وليس فقط منطوقها الظاهري. وعملية إعادة البناء هاته سنقوم بها من خلال استخراج الخطاطة/النموذج الحاكم لبنية التمثل لدى النخبة الوطنية.

تقدم تمثلات النخبة الوطنية ضمنيا خطاطة نظرية توضح من خلالها انسجام آرائها وممارساتها طيلة فترة الثلاثينات وحتى في الاربعينات. فما قامت به أثناء مرحلة مهاجمتها للزوايا، أو أثناء تقديمها لبرنامج الاصلاحات، لم يكن حسب خطاطتها، سوى تكتيك تعمل من ضمنه لاجل إحراج الحماية الفرنسية والاسبانية بنفس أدواتها وأسلحتها. أما الهدف الحقيقي، فكان هو تحقيق الاستقلال. ودليل الوطنيين على ذلك هو ان افراد التنظيم السياسي الاول "الزاوية" والثاني "الطائفة"، كانوا يقسمون على العمل من أجل الاستقلال. لذا كان واجبا العمل من داخل الحماية واستنفاد آمال هذا العمل للمطالبة بعد ذلك بالاستقلال. الى جانب هذا نجد تمثلات

النخبة، محصورة في حدود التعاون مع الحماية والاستفادة من منجزاتها، ثم إثبات حسن نيتها تجاه الحكومة الفرنسية. إضافة الى ذلك، كثير من أفراد النخبة عملوا من داخل الزاوية بكل طقوسها، وضمن الحركة الوطنية بكل أشكالها في الوقت الذي تعمل فيه أغلبية النخبة على جعل استهداف الفكر الطرقي واستئصال جذوره، احدى مهماتها المركزية. فكيف يمكن تفسير كل هذا ؟

في نفس الفترة التي تحارب فيها النخبة الزوايا، ترفع النخبة وأعيان فاس عريضة للملك تطالب فيها بمنح الحرية للزوايا كي تتحرك في المجال الحضري والقروي خصوصا لنشر الاسلام، ثم منحها جوازات السفر التي تمكنها من ذلك[1]. وفي نفس الفترة أيضا التي تحارب فيها طقوس الزوايا وقدريتها، واستسلاميتها، ترفع النخبة شعارات اللطيف لمناهضة الظهير البربري هذا الشعار الذي سواء من حيث مظهره، او عمقه أبلغ تعبير على القدرية !! مثل هذه الأمثلة كثيرة جدا سواء من داخل حقل التمثل، أو من داخل الواقع، وأهميته مأتية من كونه مؤشرا دالا على إمكانية قراءة تمثلات النخبة من جميع الجهات وبفرضيات متعددة، لكن ما هو أكيد هو أن هذه القراءات ستكون تبسيطية لأنها ستنساق مع الوقائع المشتتة والتمثلات والمواقف المتباعدة والمتمايزة والمتغيرة، ولن تستطيع نتيجة لذلك ضبط عمق التمثل والواقع. يقول جاك بيرك بهذا الخصوص : "في مغرب ما بين الحربين، أنشأت الحياة أنماطا من التنوع والتشابك تسربت عدواها إلى المنطق والإحساس والأخلاق، فالسير والأحداث والتأريخات تمنح كل شيء في الآن نفسه، كما أننا داخل كل مجال أو نفسية فردية سنجد مجموعة من العناصر تسمح بقيام صنافة في هذا الإتجاه أو ذاك"[2].

1 . توجد هذه العريضة في: محمد بلحسن الوزاني:"مذكرات حياة وجهاد" مذكور سابقا ص 125 - 126 - 127.

2 . J. BERQUE : "Ca et la dans les débuts du réformisme religieux au Maghreb", Melange levi provençal, T II, 1962, P: 493-494.

إن قراءة تبسيطية، أمام غزارة الأحداث التي عرفتها مرحلة الحركة الوطنية، وطبيعة ردود فعل النخبة، بإمكانها أن تسير في اتجاه تفسير تمثلات النخبة الوطنية على أساس أنها تمثلات عصرية أو حداثية وجديدة. وستجد هذه القراءة ركاما من الأحداث تبرر به تفسيرها. كما أن قراءة تبسيطية من نوع آخر قد تذهب أيضا إلى تفسير هذه التمثلات والأحداث بأنها تمثلات تقليدية. وستجد هي الأخرى من داخل التمثل والسلوك السياسي للنخبة ما يؤكد تفسيرها. لكن الذي لن تستطيع تبريره قراءة من هذا النوع، هي التبادلات القيَميَّة والرمزية والسياسية الحاصلة بين المجالين (الحداثة/التقليد) سواء على مستوى الواقع أو التمثل مما سيجعلها بشكل أو بآخر إما متحدثة بلسان النخبة، أو بلسان بعض علماء القرويين وشيوخ الزوايا. لأجل تجاوز هذا التبسيط بشكليه، يصبح من الضروري العمل بإحدى الفرضيات القائلة بضرورة افتراض ازدواجية الأوضاع الملموسة وقابليتها للقلب أثناء التعامل مع هذه الفترة[1]. وهي فرضية متفقة ضمنيا مع ما سطره جاك بيرك سابقا.

لم تكن مرحلة الثلاثينات واضحة وضوحا بسيطا ولكنها كانت معقدة جدا، وهو ما ستحمله سلوكات وتمثلات النخبة ككل، بالرغم من أنها لا تعلنه كتعقد، بل على العكس، ما تؤكد عليه ينحصر في الإنسجام والوضوح والتعقل. ولن نجد دليلا تعبيريا أحسن من الشكل الذي تحل به النخبة مشكلات من مثل الهجوم على زاوية والكشف عن خيانتها وخدمتها للإستعمار، ثم القول بأن جل أتباع هذه الزاوية انخرطوا في صفوف الحركة الوطنية، بل كانوا من النخبة ذاتها[2].

1 . بول باسكون : "من أجل إعادة النظر في الاطار النظري للظاهرة الاستعمارية". مجلة بيت الحكمة، السنة الاولى، العدد الثالث، 1986.

2 . هذا ما سجله الورطاسي في كتابه "المطرب في تاريخ شرق المغرب"، مذكور سابقا، ثم محمد بلحسن الوزاني في كتابه "مذكرات حياة وجهاد"، مذكور سابقا.

وأيضا الكيفية التي يحل بها عبد الكريم غلاب وضعية التهامي الوزاني أو المختار السوسي[1].

بنفس الطريقة، نجد بعض الكتابات الاستعمارية حلولا سهلة لتفسير وضعية النخبة وتمثلاتها مع نهاية العشرينات وبداية الثلاثينات. انها نخبة تشكلت طبقا لمرجعيتين : الاولى شرقية والثانية غربية. وبذلك فتمثلاتها تحمل بالضرورة تعدد الاتجاهات. يصف روبير مونتاني كيفية تشكل تمثلات النخبة ومرجعياتها قائلا بأن : "تبلور الافكار الجديدة ضمن المنطقة الفرنسية حصل لدى فئتين : الاولى كانت متكونة من متعلمين كانوا على صلة بالشرق. وهم أصحاب علاقات مع شخصيات من مصر وسوريا إضافة الى اهتماماتهم الخاصة بمجال السياسة الخارجية. ويمكن اعتبار بوشعيب الدكالي نموذجا ممثلا لهذه الفئة. أما الثانية، فقد كانت مشكلة من الطلبة الذين تلقوا تعليمهم بفرنسا وهو ما سمح لهم بربط علاقات مع سياسيين فرنسيين وإسبان ستدفعهم منذ سنة 1925 لاعلان رغبتهم في المشاركة في حياة بلادهم السياسية"[2]. ومن ضمن ما يسجله مونتاني، التصور الساذج الذي تعاملت به فرنسا مع هذه النخبة، حيث فتحت أمامها أبواب الجامعات من دون أن تخضعها للمراقبة، كما اعتبر تحركات النخبة ضد الظهير البربري نتيجة لتحريضات وتوجيهات شكيب أرسلان[3]. وبذلك تكون النخبة عبارة عن مجموعة من الشباب، تتصرف تحت توجيه شخصيات سياسية غربية وأخرى شرقية.

---

1 . يحل عبد الكريم غلاب وضعية المختار السوسي والتهامي الوزاني بجملة بسيطة مضمونها أنهما يعكسان تناقضات عصرهما. انظر المحورين الخاصين بهما في كتاب عبد الكريم غلاب "الماهدون الخالدون". مذكور سابقا.

2 . R. MONTAGNE : "Révolution du Maroc en zone française", C.H.E.A.M., p : 49.

3 . Ibid, p: 50

نفس هذا التبرير، نجده عند روجي لوتورنو. فالحركة الوطنية في رأيه لا تتمتع بأية جذور محلية. "فإلى حدود الحماية، كان المغاربة خارج أي تأثير خارجي"[1]. وبالرغم من أن هذه الفكرة لا يؤكدها التاريخ على اعتبار أن قبل الحماية أرسل الحسن الاول بعثات طلابية الى الخارج، وفي عهد السلطان عبد العزيز، كانت النخبة المغربية على اطلاع بما يجري سواء في الشرق (الاتراك) أو في الغرب (فرنسا، انجلترا ثم اليابان)، وقبل هذا الزمن بقرون عديدة، كان المغاربة يعرفون أحوال الشرق وما جد فيه كل سنة بمناسبة موسم الحج الذي كان يسمح للمغاربة بعبور أقطار عربية عديدة قبل أن يصلوا الى مكة... قلنا إنه على الرغم من فداحة خطإ ماثل من طرف شخص باحث درس فاس وعرفها قبل الحماية، وهذا له دلالته، لان الفاسيين كانوا على معرفة بالاحوال الخارجية، فان هذا الرأي يبرز أن النخبة لم يكن لها امتداد محلي وأن تمثلاتها وسلوكاتها السياسية كانت موجهة من الخارج. "فالحركة الوطنية ولدت فجأة في جوان 1930 أثناء بروز الظهير البربري (...) وكانت الاحتجاجات ضد هذا الظهير من فعل بعض الشبان المشاغبين والجشعين"[2]. إن هذا الشباب حسب لوتورنو، ونظرا لمواصفاته هاته، قد تم تسييره وتوجيهه وقيادته من طرف فرنسيين وإسبان، ثم من طرف أسماء شرقية مثل شكيب أرسلان ومحمد عبده، فعلال الفاسي كان تلميذا لمحمد عبده، وبلافريج ومحمد بلحسن الوزاني كانا يدرسان بباريز حيث التقيا مع شكيب أرسلان والاشتراكيين الفرنسيين والإسبان[3].

بهذه الكيفية التبسيطية، يتم حل العلاقة مع تمثلات النخبة الوطنية، والتمثلات التي كانت سائدة في الفترة ككل. لكن ما ينبغي إيضاحه بهذا الصدد، هو أن هذه التفسيرات المقدمة، هي

---

1 . R. LETOURNEAU : "Le nationalisme marocain", C.H.E.A.M., p : 1.
2 . R. LETOURNEAU : "Le nationalisme marocain", op. cit, p : 1.
3 . Ibid, p : 2-5-6

ذاتها تفسيرات "الاستعلامات الفرنسية" آنذاك والتي كان هدفها هو تبسيط التمثل السياسي للنخبة قصد طمأنة فرنسي المغرب والميتروبول. وخطورة مثل هذه التفسيرات الحقيقية هي تسربها الى داخل بنية قراءات جدية لتمثلات النخبة. وهذا فعلا ما كشف عنه الباحث بشير التليلي في كتابة كل من شارل أندري جوليان وروبير ريزيت. يعتبر ش.أ. جوليان أن شكيب أرسلان قد لعب دورا حاسما في توجيه تمثلات النخبة الوطنية. انه موجه ومدير وعي النخبة. أما ر.ريزيت. فيعتبر شكيب أرسلان المستشار والموجه أو بشكل أدق مصدر الاستشارة والتوجيه بالنسبة للنخبة. هذا الموقف. سواء الذي يضخم من حضور التأثير الغربي أو الشرقي. يعلق عليه نفس الباحث بالكيفية التالية : "ان الامر يصبح عبارة عن إرساء تفسير متطابق ومتفق مع تقارير وملاحظات الشرطة ورجالات السياسة المنظرين لفعل الاجنبي وتدخلاته في الحركات الاجتماعية والسياسية. انه ترسيخ لاسطورة الايديولوجيا المستوردة. ولانماط أخرى من التمثلات السياسية"[1].

لم تولد تمثلات الحركة الوطنية مثلها مثل الحركة الوطنية فجأة وبشكل تلقائي كما يقول لوتورنو. ولكنها كانت نتيجة حركة طويلة الامد عرفت تداخلات وتأثيرات متعددة صعبة التكميم[2]. فحدث الظهير البربري يمكن اعتباره نتيجة وليس سببا. كما أن تمثلات النخبة ليست مطابقة تماما لما تعلنه. بل إنها مخالفة للنموذج الذي حملته هذه التمثلات.

لقد حاولت النخبة الوطنية تقديم نموذج للمغاربة يتخذ فيه التجديد شكلا مناقضا للتقليد. والبدعة شكلا مناقضا للسنة. كما

1 . BACHIR TLLILI : "Le mouvement national marocain à la veille de la deuxième guerre mondiale", Les cahiers de Tunisie, T: XXXIV, nº 135 - 136, 1er et 2ème trimestre, 1986, P: 22.
2 . CH. AND. JULIEN : "Le Maroc face aux impérialisme", éd. J.A, 1978, P: 144.

حـدد هذا النمـوذج أن أي جـديد لكـي يكون شـرعيـا لا يجب أن يصب خارج الاسـلام[1]. إن النمـوذج الذي اقترحـته بشكـل ضـمني النخـبة للمغـاربة كـي يستطيعـوا استيـعاب العالم المعـاصر. بالرغم من أنه خلق حركية داخل المجتمع المغربي. فانه لا يمثل الواقع في كليته. لذلك لا النخبة ولا المسـتعمر يقـدمان تفسيرات مـوضوعية لهـذه الحركة. ويمكن إرجـاع ذلك لسـبب بسيـط ومهم. وهو أن المسـتـعـمر يقـدم تفسيره كمستعمر / منتصر. والنخبة تقدم تفسيرها كمستعمَر / منهـزم. أما حـقـيقـة الواقع والتـمثـلات. فلا يمـكـن ضبطهـا الا في العلاقـة القائمة بين الطرفين. "ان ها هنا زوجـا جدليا لا يمكن فهـمه بفحص أحد طرفيه فقط. فكل مـحاولة تريد الامساك بأحدهما دون الاخر تبدو مـحاولة لاطائل من ورائها"[2]. ولكـي لا يبقـى هذا الزوج هو المفسـر الوحيـد. لابد أيضا من اسـتخـراج ولو جزء من تمثـلات الناس وأوضاعهم من جهة ثم تمثلات الزوايا وأوضاعها ضمن نفس الفترة. ان ضـرورة اسـتـحضـار هذا الكل في تعـقـده تفرضـه طـبـيعـة المجتـمع المعقـدة. "فحـياة المجتـمع المغربي مـثلها مـثل حياة باقي المجتـمعات معـقدة. إنهـا نسيج عـريض الاطراف ومليء بالنداءات غيـر المنتظرة والمفاجئـة. التي تتحدى القراءات البـسيطة في كل الحالات"[3]. فهذا التعقد يسجله جـاك بيرك تحت عنوان فرعي له دلالة بالغة وهو : "ما تجهله فـرنسا في هذا البلد" وهو عنوان صـالح للتعمـيم على بعض التـفسـيـرات الوطنيـة المتعـلقة بالنخـبـة الوطنيـة فـي مرحـلتهـا

---

1 . قدمت النخبـة نموذجا للمغاربة، بالمعنى الابيـستيمولوجي للكلمـة. لقد عرضت موقـفا يضع التعارض الكـامل بين التقليد والتـجديد وأظهرت من جهـة آخرى أن التجديد لا يجب ان يصب خارج الاسلام. أنظر :

- J. Berque : "Lieux et moments du réformisme islamique, in, Maghreb : société et histoire, S.M.E.D; 1974.

2 . بول باسكـول : "من أجل إعـادة النظر في الإطار النظري للـظاهرة الإسـتـعمـارية". مـذكور سابقا. ص 131.

3 . J. BERQUE : "Le Maghreb entre deux guerres", Seuil, 1962, P: 227.

التأسيسية. فالحركة الوطنية ليست نتيجة للتدخل الاستعماري. وليست تجميعا وتوحيدا لحركات ايديولوجية واجتماعية - سياسية متعددة استطاعت إيجاد تعبير موحد لها بفضل الاستعمار. وليست حركة بروجوازية بإيديولوجيتها وتنظيمها وتوجهها. إنها لا تفسر بإحدى هذه العناصر بالرغم من أنها حاضرة بأجمعها في تمثلاتها وسلوكاتها السياسية. ولكن حضور هذه العناصر يتخذ صيغة متشابكة ومعقدة لا تسمح باختزال الحركة الوطنية في إحداها[1]. المستعمر ليس وحده مصدر كل المآسي. والخطاب الوطني ليس خطابا حاملا للحقيقة. ولذلك يصبح من باب الضرورة العلمية رفض التفسير الوطني والاستعماري على حد سواء. ورفض الاطروحة التي تريد أن تجعل الاخر وحده هو المسؤول[2]. إذا كنا فعلا نريد إقرار اقتراب موضوعي من طبيعة هذا التعقد الحاصل في بنية المجتمع المغربي.

في سياق اعتبار الطبيعة المعقدة للمجتمع المغربي. لا يمكن قبول تفسير تمثلات النخبة الوطنية بالاستمرارية دون التغير. أو التغير دون الاستمرارية. فالتفسير الاول بالاستمرارية تفسير أحادي الجانب والاتجاه ومحافظ على الثبات كمتغيرة أساسية في التفسير[3]. والتفسير الثاني بالتغير هو نفسه تفسير أحادي الاتجاه والجانب على اعتبار انه يقصي ويعزل النخبة الوطنية عن سياقاها المجتمعي والتاريخي. لذلك. ولاجل مقاربة هذا التعقد في تعقده. لابد من الارتكاز على العمق أي على الدي لم يظهر ولا يعلن عن نفسه بسهولة. ولمعرفة ذلك. لابد من معرفة بنية النسق المؤطر للتمثلات والسلوكات.

---

1 . A. Laroui: "les origines sociales et culturelles ...", op. cit, P: 265.

2 . بول باسكول : "من أجل إعادة النظر في الإطار النظري للظاهرة الإستعمارية". مذكور سابقا، ص134.

3 . يمكن اعتبار أطروحة جون واتيربوري تدخل ضمن هذا التصور الثباتي للمجتمع المغربي.

- J. WATERBURY : "Le commandeur des croyants", P.U.F, Paris, 1975

إن الضرورة الوطنية التي تفرض علينا الرجوع الى هذا العمق نابعة أساسا من طبيعة التعامل مع التمثلات والسلوكات السياسية. فهذان المجالان لا يخضعان بالضرورة لبروز حدث مثل الظهير البربري أو الاستعمار، كي نحكم بالتغير. وفي نفس الوقت، فان غياب الحدث لا يعني أن البنية الاجتماعية ساكنة وثابتة. بل هنالك منطق آخر يمكن من خلاله تقديم حل علمي لها. فما هو مؤكد، ان "تاريخ مائة سنة الاخيرة يركز ويكثف الاحداث الكبرى ويشتغل في مجال الازمنة القصيرة"[1]. لا يتحدث فيردينا ند بروديل هنا عن مجتمعنا بالضبط. ولكنه يتناول تاريخ مجتمعات قريبة من مجتمعنا وهي المجتمعات المتوسطية. والمسألة التي يثيرها ذات أهمية كبرى لانها توضح نوعية العلاقة بين الماضي والحاضر وبين الوقائع التي تظهر التغير، والاليات المشتغلة في الخفاء باعتبارها تحمل الاستمرارية. لذلك، لا يمكن بتاتا اعتبار الوقائع مؤشرات على التغير، وغيابها مؤشرا على الاستمرارية. بل ان التاريخ وخصوصا السياسي منه، كما يقول ف. بروديل : "ليس بالضرورة حدثيا وليس محكوما عليه بأن يكون كذلك"[2] لذلك، كيف يمكن قراءة التغير في غياب الحدث ؟.

إنه مشكل يعترض القراءة المعتمدة على رصد التغير باعتباره العنصر المفسر لبنية اجتماعية محددة. والتغير هنا معياره هو الكم الحدثي. وهذا بالضبط ما يجعل العلوم الانسانية ومنها العلوم الاجتماعية، تخاف من "الحدث وليس ذلك من غير مبرر. فالمدد القصيرة هي المدد الجوهرية وفي نفس الوقت المدد الاكثر مغالطة اذا ما قارناها مع المدد ككل"[3].

1 .FERDINAND BRAUDEL : "Ecrits sur l'histoire", éd.Flammarion, Paris, 1969, P : 46.

2 . Ibidem.

فهـذه الازمنة القصيـرة تتخذ غالبـا طابعا حدثيـا. لذلك، فهي توهم بحصـول التغير ومن ثم تغالط الـتفسير العلمي. وبالـنسبةلما نريد دراسته، تتخـذ هذه الازمنة طابعها المغالط. فالاكتفاء بـتفسير أحداث المغـرب الاستـعـماري من خلال المرحلـة الاستـعـمارية هو الذي يفـضي الى اعتـبار المسـتـعـمر هـو المسؤول عن كل أشكال الـتـغيـر الحاصلة في المجـتمع المغربي. كمـا ان الاكتفاء بهـذا التفسيـر يختزل كلما حـصل في تلك الفترة. في الفـترة الاستـعمارية. لقـد كان هذا العامل سببا دفع عبد الله العروي لجعل سنة 1830 هي منطلق بحثه عن الاصول الاجـتماعـيـة والـثـقافيـة للحركة الوطنـية المغربيـة. وقد يدفع الى الرجوع نحـو القرن السادس عشر على اعـتبار ان ما حـققه الصلحـاء في هذا القـرن ضـروري لفـهـم مؤسـسـات الزوايا. وتمثـلات النخبـة الوطنية. في كل الحـالات، يقول بروديل : "إنه في العـلاقة مع إيقاعات التاريـخ البطيئة يمكن إعادة تفكير التاريخ في كليـته، وكأننا ننطلق من البناء الـتحتي والعـميق. فكل المراحل العـديدة والطوابق والادراج الكثيـرة، وانفجارات الزمن التاريخي، تفـهم انطلاقا من هذا العمق شبه الثابت. كل شـيء يدور ويتمحور حول هذه الايقاعات"[1].

إن هذا العمق الذي يظهر وكـأنه ساكنا هو الذي يحكم ما يقع في المدد القـصيـرة. فكل ما هو حـاضر يجـمع في بنيتـه السلوكـيـة والتمـثيلية، تمثلات سـابقة عليه أي منتـمية لزمن مـاضي. والعنصر المحرك لهـذا الحاضر يحـدده ف. بدروديل كعنصـر أو آلية منتمـيـة لزمن بعيـد جدا[2]. إن الحدث السطـحـي يمتلك قوة جاذبـة . والحدث الواضح له قـوته الميغنـاطيسـيـة كـذلك. لكن عـدم الانغـلاق ضمنه يفـرض ضرورته العلمـيـة هو الاخر بالرغم من أن المهمـة صعبـة جـدا وليست مطمـئنة .تفرض علينا لتـمثـلات التي نحن بصددها أن نشكـل لها هندسـة جديدة تسمح بقراءتها على ضوء المدة الطويلة .

1 . Ibidem.
2 . F. BRAUDEL : "Ecrits sur l'histoire", op. cit, P: 54.

لا بد من استخراج نموذج أو بنية لهذه التمثلات، تضبطها من جهة ولا تجعل تحليلنا يسير في جميع الإتجاهات من جهة أخرى. مثلما هو عليه الأمر بالنسبة لهذه التمثلات. إن هذا النموذج لن يكون مفسرا ولكنه سيساعدنا فقط على التفسير باعتباره يفرغ الحدث من قوته الجاذبة ويركز على العلاقات الخفية كما سيساعدنا على الإنفلات من كلا الخطابين. الوطني والإستعماري.

إنها العناصر التي توضح لماذا طرحنا عملية إعادة بناء هذه التمثلات كضرورة شارطة للتعامل مع تمثلات وسلوكات النخبة الوطنية. سنعتمد في بناء هذا النموذج على المجال السيميائي (كريماس) مرتكزاتنا في ذلك متأتية من مصدرين : الأول يتمثل في طبيعة التمثلات التي نحن بصددها، فجلها جاءت في شكل سير سياسية، أداة تبليغها هي الحكي أو السرد. أما الثاني فيتمثل في التقارب الحاصل بين هذا النموذج الذي سنقترحه والمعطيات التي تتضمنها هذه التمثلات. فباستطاعته من ناحية استيعاب أغلب المعطيات وهذا الأمر يمنحه شرعيته كنموذج. ومن ناحية أخرى لأن العوامل الموجودة والمؤسسة لهذا النموذج توجد في كل فعل تواصل سواء كان فنيا فلسفيا أو سياسيا[1]. يستطيع النموذج بالرغم من محدوديته أمام غنى الوقائع والواقع[2] الكشف عن الترابطات الحاصلة بين موضوعين أو أكثر نظرا لأنه عبارة عن مجموعة من الإجراءات التي تسمح بتأسيس هذه الترابطات. إنه متمايز عن عملية التصنيف لأن هذه الأخيرة يكون هدفها هو بناء علاقة تراتبية داخل موضوع محدد. بينما النموذج، هدفه هو مواجهة هذه التراتبات فيما بينها[3]. وهذه مهمة أرقى من عملية التصنيف.

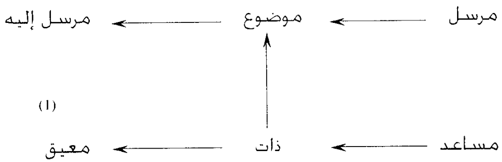
---

1 . Ibid, p : 61.

2 . د. موريس أبو نصر : " الألسنية والنقد الأدبي في النظرية والممارسة". دار النهار للنشر 1979، ص 61.

3 . RAYMOND ARON : "La sociologie allemande contemporaine",P.U.F., 1981, P: 86.

اقــترح كـريماس نموذجـا نعتـه بالنمــوذج العـاملي وهو مكـون من ستة حدود :



(1)

إن الفاعل في هذه الخطاطة أو النمــوذج بإمكانه أن يكـون فردا أو جماعة، كما بإمكانه أن يكـون مـشخصا أو مجردا. وهـذا العـامل لـيس من المفـروض أن يكـون مـعلنا. أي مـوجودا سـواء داخل اللغـة أو داخل الحـدث بالنسبـة للواقع[2]. إن الفـاعل ينتمي إلى البنيـة العمـيقـة. لذلك فبإمكانه أن يشغل وظائف متعـددة أو "أدوار فاعلية" مختلفة. قـد يكون الفاعـل مثـلا هو المرسل والذات أو الذات والمرسل إليـه في نفس الوقت.

كما ينبني هذا النموذج على حركية موزعة من جهة بين المرسل والمرسل إليه. على اعتبار أن العلاقة بينهما هي علاقة تواصل ولذلك. فمـجالهما دلالي. ومن جـهة أخرى. هناك علاقـة بين الذات والموضوع. باعتبارها علاقة رغبة ثم العلاقة بين المساعد والمعيق باعتبارها علاقة صراع. فـالذات لهـا برنامجـها الذي تريد تحـقيـقه ويسـميه كـريماس بالبرنامج السردي الأسـاسي. ولكي تحققه الذات. فإنها تقـسمه إلى مجموعة من البـرامج الإستعمالية ومسيرة تحقـيق الذات لبرامجها هذه هي ما يسمى بالسيرورة السردية. ضمن هذه السيرورة. تصطدم الذات الراغبـة في موضـوعهـا بمجموعـة برامج نقيـضة لبـرامجـها

1 . A. J. GREIMAS, J. COURTES, sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, T: 1, arti: Typologie, P: 403.

2 . اقترح كريماس هذا النموذج في كتابه :

- "Sémantique structurale", larousse, 1966.

يجسدها المعيق. ولكي لا يعيق هذا الأخير عملية إنجاز برنامج الذات. فإن دور المساعد يصبح ضروريا. إنه "ملحق إيجابي" عكس المعيق الذي هو "ملحق سلبي"[1].

إن استثمارنا لهذا النموذج الفاعلي في مجال التمثلات السياسية الخاصة بالنخبة الوطنية قد أنتج لنا خطاطتين رئيسيتين متضمنتين لخطاطات فرعية مترابطة :

— الخطاطة الأولى تخص المرحلة الأولى لتمثلات النخبة : من 1925 إلى حدود 1930.

— الخطاطة الثانية تخص المرحلة التأسيسية ـ السياسة لهذه التمثلات : من 1930 إلى حدود 1934.

★ **الخطاطة الأولى :**

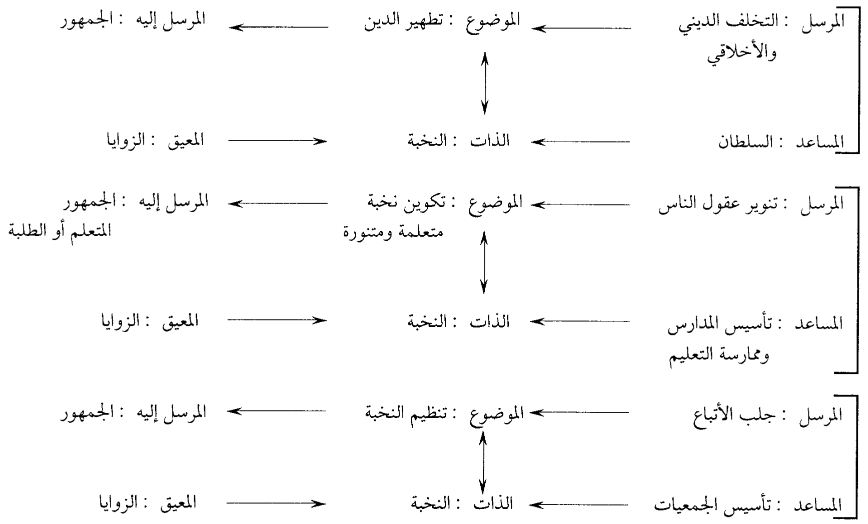
تظهر لنا هذه الخطاطة أن الزوايا شكلت المعيق الأساسي للذات أمام تحقيق برنامجها. كما شكل السلطان العامل المساعد للذات. وقد جعلت النخبة دافعها / مرسلها المظهري والأولى هو وضعية التخلف الدينية التي تلصقها بحضور وحركية الزوايا. محاولة بذلك جعل برنامجها يتخذ صبغة دينية إصلاحية تتمثل في تنوير العقول. لكن الذي يبرز هو أن الدافع سرعان ما بدأ يترك مكانه وأدواره لعناصر أخرى لا تنتمي للحقل الديني من مثل تأسيس المدارس وجلب الإتباع وتأسيس الجمعيات. وهذا فعلا يطرح السؤال حول نوعية العلاقة الخفية بين الذات والموضوع من جهة ثم بين المساعد والمعيق.

---

1 . بخصوص مفاهيم البرنامج السردي. والبرنامج السردي الإستعمالي والملحق السلبي والإيجابي. أنظر :

- A. J. GREIMAS, "Dictionnaire", Ibid, p : 7 - 10 - 297 - 298.

الخطاطة الأولى



إن الذات أو النخبة لها رغبة فعلا في امتلاك موضوعها على اعتبار أن هذا الإمتلاك يحقق لها برنامجها. وما تظهره الخطاطة، هو أن الموضوع اتخذ في البداية شكل الإسلام الطاهر لكنه سرعان ما أصبح يتخذ شكلا مشخصا في الواقع : نخبة متعلمة ومنورة ثم منظمة. إن الرغبة إذن ليست في امتلاك المجرد، بل في امتلاك المشخص : إنها رغبة النخبة أو الذات في تنظيم ذاتها حتى تتمكن من جعل العلاقة التواصلية بين المرسل والمرسل إليه علاقة محققة. وما العلاقة التواصلية هنا سوى جعل الذات / النخبة تتواصل مع الجمهور / المرسل إليه باعتبارها نخبة منظمة وقادرة على توجيه وقيادة هذا الجمهور. إنها العلاقة الخفية التي تحكم بنية العلاقة بين الذات والموضوع باعتبارها علاقة مؤطرة بما يرسله المرسل إلى المرسل إليه. وهذا بالضبط ما سنحاول الكشف عنه بمجرد انتهائنا من استخراج العمق أو الدوافع الخفية غير المعلنة من هذه الخطاطة.

إن العلاقة بين المساعد والمعيق علاقة تصارعية وتبرز من خلال الخطاطة في البداية باعتبارها علاقة صراع حول موضوع ديني. فالسلطان عامل مساعد على تطهير الدين، بينما الزوايا عامل معيق لهذه العملية، بل إنها ضمنيا حاملة لبرنامج مضاد يتمثل في "تدنيس" الدين وتشويهه. لكن، مباشرة بعد تحقيق الذات لبرنامجها الإستعمالي الأول : خلق الصراع بين السلطان والزوايا ومن ثم إدخال السلطان في هذا الصراع إلى جانب النخبة. فإن طبيعة الصراع بين المساعد والمعيق بدأت تنكشف أكثر في عمقها. لقد أصبح الصراع متمحورا حول أطر مؤسساتية وحول أفراد، وحول بنية تنظيمية. فتأسيس المدارس باعتبارها عاملا مساعدا يفترض ضمنيا وعلنا كذلك أن الزوايا لها برنامجها النقيض وهو مؤسساتها. وهنا يتجلى الصراع باعتباره صراعا مؤسساتيا بين المدرسة والزاوية. كما أن تأسيس جمعيات ثقافية ومسرحية ورياضية وكشفية وتربوية

باعتباره عاملا مساعدا يفترض أيضا أن الزوايا لها نوعا ما نظام مرجعي ـ ثقافي وفي نفس الوقت بنية تنظيمية تصرف من خلالها هذا النظام الثقافي. ويصبح بذلك الصراع ذا طبيعة ثقافية ـ تنظيمية وغرضه الأساسي جلب الأفراد من داخل النظام الثقافي للزوايا باتجاه النظام الثقافي الذي تؤسسه وترسخه النخبة.

إن ما نستخلصه كاستنتاج جزئي من هذه الخطاطة كون العلاقة بين الذات وموضوعها ليست علاقة دينية. كما أن الصراع بين المساعد والمعيق ليس صراعا دينيا. وهذا ما يفرض ضرورة البحث عن حقيقته، هذه المرة ليس فقط من داخل النموذج ولكن من خارجه أيضا.

* **الخطاطة الثانية :**

تبرز لنا الخطاطة الثانية أن الزوايا لم تغب كمعيق. إلا أنها أصبحت معيقا ثانويا بالمقارنة مع الحماية كمعيق رئيسي. وأن المساعد الأولي هذه المرة ليس هو السلطان ولكنه الله. ثم بعد ذلك، يترك الله دوره الفاعلي لمساعدين آخرين.

يدفع هذا الشكل الأولي بصورة تمثلات النخبة نحو الإكتمال نسبيا. فالله ينضاف إلى السلطان ليشكلا معا المساعد أو الملحق الإيجابي للذات. وتنضاف الحماية للزوايا ليشكلا معا المعيق أو الملحق السلبي للذات. أما الموضوع الذي ترغب فيه الذات، فموزع بين وحدة البربر والعرب الدينية، ثم إصلاح المجتمع. كما أن المرسل تتغير وظائفه، فمن الأخوة الدينية والتضامن الإسلامي، يتدرج ليصل في الأخير إلى اقتسام السلطة مع الحماية. والمرسل إليه تتغير تمظهراته ليتدرج هو الآخر من العالم الإسلامي إلى الحماية والسلطان.

إن ما يثير الملاحظة بدءا هو أن المساعد/السلطان يتحول إلى مرسل إليه بنفس الطريقة التي تحول بها المعيق/الحماية إلى مرسل إليه. وبذلك اجتمع المساعد والمعيق في وظيفة أو دور فاعلي واحد

الخطاطة الثانية

المرسل / المساعد	الموضوع / الذات	المرسل إليه / المعيق
المرسل : الأخوة الإسلامية	الموضوع : وحدة البربر والعرب	المرسل إليه : العالم الإسلامي
المساعد : الله	الذات : النخبة	المعيق : الحماية
المرسل : توحيد الناس	الموضوع : وحدة البربر والعرب	المرسل إليه : الجمهور
المساعد : احتجاجات، مظاهرات مناشير، خطب. . .	الذات : النخبة	المعيق : الحماية
المرسل : التنظيم السياسي	الموضوع : وحدة البربر والعرب	المرسل إليه : النخبة
المساعد : جمعيات سياسية سرية	الذات : النخبة	المعيق : الحماية
المرسل : قيادة الجمهور	الموضوع : وحدة البربر والعرب	المرسل إليه : العناصر المنظمة
المساعد : تخطيط، إنتاج القرارات، جمعية موجهة ومخططة	الذات : النخبة	المعيق : الجمهور
المرسل : اقتسام السلطة مع الحماية	الموضوع : إصلاح المجتمع	المرسل إليه : الحماية والسلطان
المساعد : برنامج الإصلاحات	الذات : النخبة	المعيق : الزوايا والإقامة العامة

وموحد. وهذا الإجتماع يبرز أن الصراع الأساسي أو الحقيقي لا يوجد بين السلطان كمساعد للذات والحماية كمعيق لها على اعتبار أنهما لا يحملان برنامجين نقيضين فلو كان الأمر على هذه الشاكلة لما توحدا في مهمة ووظيفة واحدة. وهذا يدفع فعلا إلى طرح السؤال حول نوعية الإعاقة التي شكلتها الحماية للنخبة كذات. ويطرح السؤال أيضا حول نوعية البرنامج الذي تعمل الذات على تحقيقه.

تبرز لنا الخطاطة أن الذات أو النخبة لا ترغب في آخر المطاف سوى تحقيق إصلاح للمجتمع/الموضوع. وأن الدوافع التي حركت صراعها مع الحماية كمعيق ليست في آخر المطاف سوى دافع اقتسام السلطة معها. وهذا ما يدفع ضرورة للبحث عن العوامل التي جعلت النخبة تجعل الحماية معيقا لا يحمل برنامجا نقيضا لبرنامجها من ناحية، ثم البحث أيضا عن العوامل المفسرة لجعل اقتسام السلطة مع الحماية دافعا وراء حركية الذات/النخبة اتجاه موضوعها الذي هو إصلاح المجتمع من ناحية أخرى.

إن البحث عن هذه العلاقات الخفية التي أظهرها لنا هذا النموذج الفاعلي، هو ما سيدفعنا للعودة إلى السياق السياسي والإجتماعي للنخبة قصد البحث عن الأسس الموضحة بشكل عميق لنوعية الصراع الذي خاضته النخبة كذات ضد الزوايا كمعيق وموقع السلطان ضمن هذا الصراع. ثم الكشف عن تمثل النخبة الحقيقي للظاهرة الإستعمارية باعتبارها شكلت معيقا من جهة ودافعا/مرسلا إليه من جهة أخرى.

2 - الزوايا والمستعمر : في المنسي المشترك

2 .1. *طبيعة الظاهرة الإستعمارية*

لقد أظهر لنا النموذج الفاعلي أن العلاقة بين النخبة كذات والحماية أو الإستعمار ليست قارة. فالحماية تحتل تارة موقع الدافع

وتارة أخرى موقع المعيق وموقع المرسل إليه. وهذا الأمر يبدو أيضا بشكل جلي داخل تمثلات ولغة النخبة. فتارة تستعمل النخبة لفظة المسيحي والمستعمر والإقامة العامة، والحماية والأمة الفرنسية والإدارة الفرنسية لتعيين هذه الظاهرة. وهذه الإصطلاحات قد لا تثير لدى قارئها تساؤلات بالرغم من أنها من أكبر المؤشرات على رصد التمثل الحقيقي والعميق الذي تمتلكه النخبة حول الظاهرة الإستعمارية. فالنخبة تفترض ضمنيا وعلنيا أن المغرب ليس مستعمرة فرنسية، ولم يفقد استقلاليته لأنه بلد محمي فقط. فما هو الفرق إذن بين الحماية والإستعمار ؟ هل فعلا كان حضور فرنسا بالمغرب حضورا إداريا ؟ وهل يمكننا تفضيل مقيم عام على آخر ورفض مؤسسة الحماية في نفس الوقت ؟ وهل يمكننا فعلا إرساء فروقات بين الإقامة العامة بوصفها مؤسسة عسكرية وبين الأفراد الذين يتولون إدارتها ؟

إنها أسئلة تثيرها استعمالات النخبة لإصطلاحات متعددة ومختلفة لتعيين ظاهرة واحدة. فالنخبة تستحضر فرنسا المستعمرة في صيغة الأمة الفرنسية صاحبة الثورة وقيم الأخوة والحرية والمساواة. كما تستحضرها أيضا في صيغة فرنسا المسيحية خصوصا أثناء لحظة الظهير البربري.

إن حضور هذه الإصطلاحات المختلفة يبرز أن الظاهرة الإستعمارية لا تحضر بشكل واضح داخل بنية التمثل السياسي لدى النخبة الوطنية. إنها لا تحضر في صيغتها الواضحة كمستعمر إلا حينما يتم الحديث عن الطرقية والزوايا. في هذا المجال، تتحدث النخبة عن تعاون بين الطرق والمستعمر. فهل الطرق تعاونت مع مستعمر غير المستعمر الذي تتحدث عنه النخبة بهذه الصيغ ؟.

إنها الأسباب التي تجعلنا نعود إلى طرح الأسئلة البسيطة التالية : ماذا تعني النخبة بالمستعمر ؟ وماذا تعني بالتعاون معه ؟

هل هذا التعاون يعني الإحتماء بالمستعمر كما لاحظنا ذلك مع كثير من شيوخ الزوايا في نهاية القرن التاسع عشر ؟ هل التعاون مع المستعمر يعني نشر الزوايا لأجوبة قدرية واستسلامية حسب لغة النخبة ؟ في هذه الحالة، من قاوم المستعمر؟ هل يعني التعاون مع المستعمر التبشير بمزاياه ؟ هل يعني رفض الفكر السلفي ؟ وهل من يرفض هذا الفكر سيكون بالضرورة استعماريا ؟ هل من اعتنق السلفية سيكون بالضرورة وطنيا ؟ هل كل من بشر بمزايا الفرنسيين يعد استعماريا ؟ ماذا ستقول النخبة عن ذاتها باعتبارها كانت مادحة لفرنسا ؟ هل كل من احتمى بالمستعمر استعماري ؟ في هذه الحالة ماذا ستقول النخبة عن الأفراد الوطنيين الذين كانوا محتمين بالدول الأجنبية ؟

إن الجواب عن هذه الأسئلة لن يكون ممكنا من دون تحديد طبيعة الظاهرة الإستعمارية أولا ثم تحديد المغالطة التي رسختها النخبة الوطنية بخصوصها سواء عن وعي أو غير وعي، أي سواء كعمل قصدي أو كعمل فرضته طبيعة السياق الإجتماعي الذي أطر هذه النخبة كتمثلات وسلوكات.

2 . 2 . *الإستعمار ظاهرة عسكرية أيضا*

إن الإستعمار الذي نتحدث عنه، هو الإستعمار الذي عرفته فترة النخبة أثناء مرحلة الحركة الوطنية. لذلك فإننا نعتبر بعده العسكري بعدا مؤسسا. فمن غيره لم يكن ممكنا للمغرب أن يعيش مرحلة استعمارية. فاستعمار بداية هذا القرن والنصف الثاني من القرن الماضي، وإن اختلفت أشكاله، حافظ على نفس الجوهر المتمثل في التدخل العسكري في البلدان المستعمرة.

إن الهدف الأساسي الذي رسمه الإستعمار الفرنسي والإسباني هو أن يثبت أولا تفوقه العسكري على المغرب. ولتحقيق ذلك كان

لابد من التدخل المباشر وبعد ذلك يمكن استعمال أشكال أخرى سواء كانت حمائية أو اقتصادية... لا يكون فيها للطرف المهزوم أي اختيار سوى قبول شروط المنتصر. وإذا ما نظرنا إلى الكيفية التي تجسد بها هذا المبدأ في المغرب. لوجدنا أن القرن الماضي عرف حدثا أساسيا طرح أول مشكلة حقيقية للمغرب كجمهور وكدولة مخزنية. لقد كان هذا الحدث هو استعمار فرنسا للجزائر. فقد خلق هذا الحادث وضعية جديدة للمخزن دفعته للتأمل في تاريخه، وفي حاضره خصوصا على المستوى العسكري. كما خلقت للإنسان المغربي وضعية جديدة ستدفعه لمواجهة تاريخه (تاريخ الجهاد) وحاضره سواء كمعتقد ديني (الإسلام)، أو كجماعة (القبيلة)[1]. بهذا المعنى. يكون الحدث محصورا في الزمان والمكان لكن آثاره أعمق منه لأنها تكثف بنيات أعمق وأطول. إن استعمار فرنسا للجزائر خلق حركة واحيى فعل المقاومة بشكلها المعهود في المغرب الكبير. وكان الأمير عبد القادر زعيم ورمز وقائد هذه المقاومة. وبما أن المقاومة في هذه المجتمعات تحتاج دائما إلى زعيم تكون فيه مواصفات السلطان المسلم والشريف وصاحب الرأسمال الرمزي المتضخم. فإن ملجأ الأمير عبد القادر كان هو سلطان المغرب عبد الرحمان ابن هشام. أما مطلبه. فلم يكن سوى الإنظواء تحت إطار شرعيته لتوسيع رقعة الجهاد وتوحيده تحت ظل كاريزماتي يمنحه قوته المادية والرمزية. إذن. لم يخرج عبد القادر كزعيم، وحركته الجهادية عن البنيات الخفية والمكبوتة في عمق التاريخ المغاربي، وبنفس الشكل لم يخرج السلطان ابن هشام عن تراث دولته السابقة مجسدا ذلك في رفض طلب الزعيم عبدالقادر[2]. بهذا الشكل. انفتحت المواجهة بين القبائل الحدودية بشرق المغرب والمستعمر. وقد كانت هذه المواجهة نتيجة لاضطرار

1 . A. LAROUI: "Histoire du Maghreb", T: II, Maspéros, 1976, P: 19.

2 . J. Berque : "L'Emir Abdel Kader demande à Fès une consultation sur le jihad", in, "Maghreb, histoire et société", op. cit, P: 65 - 81.

الأمير عبد القادر إلى التراجع باتجاه "الحدود المغربية" من جهة، ولمساعدة القبائل الحدودية له من جهة أخرى. لقد دفع هذا الفعل المستعمر إلى خلق فرصة مواتية لطرح مشكلة الحدود بين المغرب والجزائر من جهة ثم التمهيد للتدخل العسكري قصد ملاحقة الأمير عبد القادر داخل المجال المغربي. وقد كان هذا الفعل علامة على بداية التدخل الإستعماري بالمغرب. اتخذ هذا التدخل بالنسبة لفرنسا صيغة الإحساس الذي يمتلكه القوي عسكريا. فالسلطان أظهر ضعفه وهو لا يفكر سوى في تدعيم أشكال التفاوض التي سبقته. والقبائل انخرطت في المقاومة بنوعيها : مقاومة المستعمر ورموز المخزن[1]. وبذلك، أصبح النصف الثاني من القرن التاسع عشر مجالا زمنيا لممارسة الضغط العسكري سواء من طرف فرنسا أو اسبانيا على المغرب : معركة إيسلي - هزيمة تطوان... مثل هذه الاحداث التي يسجلها تاريخ المغرب . تبرز لنا ان الاستعمار ابتدأ أولا بتهديم أسس كاريزماتية السلطان ثم الكشف عن ضعف دولته العسكري. وذلك بطريقة عسكرية، ثم بعد ذلك توجه الى الاشكال القانونية التي تسمح له بالتفرغ الكامل للانسان المغربي قصد تهديم أسسه الوجودية ككل. وهذا بالضبط مالم تدركه تمثلات النخبة. انها لم تدرك أن الاستعمار يحمل بالضرورة هذا المستوى العكسري العنيف وحاولت أن تحتفظ بصورة المستعمر القانونية والاخلاقية. وغياب هذا الادراك ليس سوى شكل من أشكال الهروب من حقيقة المستعمر. إنه هروب باتجاه الجانب الحمائي والقانوني للظاهرة الاستعمارية. لذلك، نطرح السؤال التالي : الى أي حد لا يمكن اعتبار محاربة النخبة للزوايا جزءا من استراتيجية الهروب هذه ؟

يكشف روبير مونتاني عن المستوى العسكري للظاهرة الاستعمارية حيث يقول : "ان تجربة القوى الغربية في علاقتها مع

---

1 . A. LAROUI: "Histoire du Maghreb", T: II, op. cit, P: 90 - 91.

القبائل. سواء بالهند او أفغانستان أو سوريا أو الجزائر تظهر بشكل بديهي أن التحولات الاقتصادية والاجتماعية للامم العتيقة ليست نتيجة مجرد اتصالات بسيطة مع الدول الغربية ولكنها نتيجة لاستعمال القوة»[1].

إن فكرة القوة التي اعتبرها ر. مونتاني من بديهيات علاقة المستعمر بالمستعمر هي ما يكشف عن عمومية وضبابية نعوتات النخبة للمستعمر هي ما يكشف عن عمومية وضبابية اصطلاحات النخبة على المستعمر بالادارة أو الاقامة العامة أو الحماية أو المسيحي.

إن الظاهرة الاستعمارية كل أو مجموع مرتب حسب منطق المستعمر. فإغفال الجانب العسكري للظاهرة الاستعمارية يجعل هروب النخبة يتخذ في شكله الثاني. صيغة الاستنجاد بخطاب العقل. وأخطر ما في هذه "العقلانية" الاصطناعية هي أنها موازية لتحول المستعمر من التركيز على الجانب العسكري الى التركيز على خطاب العقل والقانون. وهو ما يعتبره جاك بيرك شيئا مثيرا للاستغراب فعلا. خصوصا "اذا ما لاحظنا أن السيطرة الفرنسية والموقف الوطني يضعان على الواجهة مبررات عديدة (معاهدات والتزامات بالاصلاح (...)) تستقي جوهر وجودها من لا عقلانية هذا الطرف أو ذاك»[2].

من خلال هذا النص. يبرز الترابط الذي أشرنا اليه سابقا بين النخبة والمستعمر. فخطاب العقل استعمله المستعمر بعد أن أسس وجوده العسكري. واستعملته النخبة باعتباره خطابا محرجا للمستعمر. اتخذ العقل لدى النخبة الوطنية صيغة المطالبة بإصلاحات. بما يحمله الاصلاح من غموض في معناه حيث يحمل

1 . R. MONTAGNE : "Révolution au Maroc", éd. France empire, Paris, 1953, p : 131.
2 . J. BERQUE : "Le Maghreb entre deux guerres", op. cit, 1953, P: 131.

إمكانيــة تدعيم المســتــعمــر وفي نفس الوقت إمكانيــة التحــول الى مطالب راديكاليــة[1]. لكن الاصطلاح في حــد ذاته. يعــبــر عن حــسـن النية. والرغــبة في التــعاون مع المســتــعمر ارتكازا علــى خطاب العقل والتعقل. وبما ان خطاب العــقل اقتسمتــه النخبة مع المستــعمر. فان المســألة التي ســتــبــقى اســتــراتيــجــيــة هـــي إقناع كل طرف للاخر بعقــلانيته ثم اســتفادة الطرفين. مــن عملية اقــتناع طرف واحد من جهة. وتحــقيق الانتصار من جــهة أخرى على العدو الوهمي. والمــتمثل في اللاعقلانــية أو العبث[2]. ان هذا العدو لكي لا يــبقى مجــردا كان لابد له ان يصبح مشخصا وواقعيــا ولم يكن في الفترة الاســتعمارية أفضل من الطرق لتشخيصه : إنها عدو العقل والتقدم.

ولكــي ننتــقل من هذا المســتــوى الى مســتــويات أخــرى. فان مــا نستخلصه هو أن الظاهرة الاستعــمارية بجانبها العــسكري لم تخض ضمن تمثلات النخبة بأي حضور. وبذلــك كانت سلوكاتهم الســياسية مغيبة لهذا الجانب ومــعوضة إياه بخطاب العقل والاصلاح والوضوح. ان حــضور هــذا الخطاب "العقــلاني" لم يكــن عقــلانيــا لان وضــعيــة مســتــعمِر/مــستــعمَــر تنفي العقلانية. فــكيف يمكن للعقل ان يكون حــجة المستــعــمر والمســتــعمز في نــفس الوقت ؟ لذلك نجد أنفــسنا مــضطرين لمســاءلة هذا الحــضور : ألا يمكن اعــتبــار تناسي النخــبــة للجانب العــسكري في الظاهرة الاســتــعمارية إعــلان عن رغبتــها في اقتــسام الســلطة مع المســتــعمــر ؟ وإلى اي حد يمكن اعــتبــار خطاب العقل اللاعــقلي هذا مطلبا ضمنيــا لرغبة النخــبة في التطابق مع الواقع الاســتعماري ؟[3].

1 . Ibid, P: 70.
2 . Ibid, P: 71.
3 . أنظر عبد الله العروي : "ثقافتنا في ضوء التاريخ". دار التنوير. 1983. ص 36.

2 . 3 . *الصيغة الحمائية للظاهرة الاستعمارية*

إن مؤسسة الحماية التي تواجدت بالمغرب سنة 1912 ليست سوى نتيجة للعامل العسكري الذي تحدثنا عنه، وكيفية لاضفاء الشرعية على هذا الفعل العسكري، بصيغة قانونية الإيهام بانفصالها كمؤسسة عن المؤسسة العسكرية.

في إطار بحث المستعمر عن كيفية خلق وهم الانفصال هذا، تم التنقيب في ماضي المجتمع المغربي عن جميع أشكال التعاقد القانونية التي تم إبرامها بين المخزن والدول الاوربية. لذلك كان المقيم العام اليوطي يصرح دائما بأن الحماية لاجدال فيها لانها نتيجة لمعاهدات ومواثق تعاقدية بين الدولة الشريفة والدول الاجنبية. لكن المسألة الجوهرية التي استثمرها المستعمر من دون الاعلان عنها هي أشكال الاحتماء التقليدية. فالمجتمع المحلي له إرثه الخاص في هذا المجال. فالحماية شملت الحماية منذ قرون عديدة التجار الاوربيين باعتبارهم ممارسين للتجارة ليس الا. ولكي تضمن امكانية استمرار التعامل التجاري معهم، كان لابد من حمايتهم. كما ان تاريخ المغرب عرف ايضا حالة التجار الذين عاشوا تحت ظل الحماية المباشرة للسلطان. مثلما تخذت هذه الحماية صيغة قانونية عبر إصدار السلطان لظهائر شريفية حامية لهم. إضافة الى ان الزوايا مارست عملية الحماية على الافراد التابعين لها او اللاجئين اليها نتيجة هروبهم من قبائلهم او من المخزن. واشكال الاحتماء هاته ليست سوى شكل آخر لمبدإ الحماية الاسلامي الذي تم ارساؤه من طرف النص القرآني بخصوص أصحاب الكتاب او أهل الذمة كما ينعتون. فاهل الذمة صيغة للحماية الدينية من طرف الامة الاسلامية لليهود والمسيحيين الذين اختاروا البقاء على دينهم[1].

---

1 . M. KENBIB : "Structures traditionnelles et protéctions étrangères au Maroc", Hespéris Tamuda, vol. XXII, 1984, P: 80 - 82.

هذه القنوات التقليدية للاحتماء سيستثمرها المستعمر ويكيفها مع الشروط الاقتصادية الجديدة قصد إضفاء الشرعية على مؤسسة الحماية الاستعمارية. فالحماية في صيغتها القانونية ارتكزت على شبكة الاحتماء التقليدية التي لعب فيها السلطان دورا لا يستهان به. فقد كان السلطان حاميا للتجار الكبار وهؤلاء كانوا بدورهم يمنحون حمايتهم للذين يتاجرون معهم[1]. وهو ما مكن المستعمر من استغلال هذه العملية ومنحها شكلا قانونيا وضعيا. وما يثير الملاحظة في هذه الحماية القانونية هي أنها كانت دائما تالية لعملية هجوم عسكري. فسنة 1767. كانت سنة أول تعاقد قانوني حمائي للتجار. وقد جاء هذا التعاقد بعد قصف فرنسا لكل من سلا والعرائش[2]. بعد ذلك تم عقد تعاقد قانوني آخر بين المخزن وبريطانيا سنة 1856 وقد كان مسبوقا هو الاخر بمعركة إيسلي سنة 1844. وتلا هذين التعاقدين. تعاقد ثالث بين المغرب واسبانيا سنة 1861 وقد كان هو الاخر مسبوقا بهزيمة تطوان سنة 1860. مباشرة بعد هزيمة تطوان. عمل المستعمر الاسباني على وضع جداول لمحميه ثم قدمها للسلطان كي يمنحها طابعا شرعيا من خلال ظهائر شريفية[3].

لم تكن هذه الصيغ القانونية سوى استثمار لهذه الشبكة التقليدبة من الاحتماء. وتكييفا لها حتى تصبح مسايرة للشروط الاقتصادية التي أصبح عليها النظام الرأسمالي ككل. لذلك. فمؤسسة الحماية هي الشكل النهائي بالنسبة لفرنسا. الذي استطاعت خلقه من خلال استغلالها لهذا الموروث. لذلك نجد أنفسنا مضطرين لطرح أسئلة بسيطة وأساسية من مثل هل

---

1 . R. DE CAIX : " La question de la protection au Maroc", la Revue Marocaine; n° 4, 1913, P: 202.

2 . Ibidem.

3 . M. KENBIB : "Structures traditionnelles ...", op. cit, P: 82.

الحماية تدين لسنة 1912 فقط، ام انها ترجع لقرون عديدة وقديمة ؟ لماذا ستعرف الحماية، وعملية الاحتماء رواجا شديدين سيدفع أحد فرنسيي المغرب لنعتها بصناعة الاحتماء ؟ هل كل من مارس الاحتماء من خارج حقل المخزن، يجب نعته بالضرورة بالاستعماري ؟ هل كل من رفض الحماية يعد وطنيا ؟.

إنها أسئلة بسيطة، لكنها تغير مجرى كل المعادلات المرسومة بشكل تبسيطي، وكل العلاقات السببية والمغلوطة.

مورست عملية الاحتماء في شكلها التقليدي وكانت تطرح مشاكل وتوترات بين المخزن والزوايا خصوصا حينما يتعلق الامر بحماية الزوايا للافراد الفارين من ثقل الضرائب، أو من السلطان نظرا لمعارضتهم له أو منافستهم السياسية، والامثلة عديدة جدا من داخل تاريخ العلاقة بين المخزن والزوايا. كما عرفت عملية الاحتماء هذه رواجا كبيرا وخلقت حركية ذات طابع اقتصادي مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، حيث أصبحت تجارة مربحة : بيع وشراء الحماية من طرف فرد ينتمي الى دولة أجنبية الى احد المغاربة ثم تشغيل المحاكم والمحامين لما طرحته من مشاكل قانونية[1]، سواء بين المستعمر والمخزن او بين الدول الاستعمارية. ومن بين العوامل الاساسية التي نشطت عملية الاحتماء سواء في شكلها التقليدي أو المحدث، نجد المخزن ذاته، وهذا ما يجب الإنتباه له. فقواد المخزن وباشواته كانوا دائما رمزا لحضور المخزن في شكله الاستبدادي. وهذه الفكرة لا يجب رفضها لان الكتابات الايثنوغرافية الاستعمارية سجلتها، بل انها واقع عرفه المغرب بشكل مستمر. وهذا ما يؤكده الباحث بول باسكون عبر إثارة ضرورة الانتباه الى شروط الاستغلال الملموسة ضمن النظام القائدي المميز بعملية التهديد الدائمة بالحجز والحراسة القضائية في حالة تقصير أي فرد في عملية آداء

---

2 . M. KENBIB : "Structures traditionnelles ...", op. cit, P: 82.

الضرائب[1]. مقابل هذا، فان شروط الحماية للافراد ضعيفة جدا من طرف المخزن، امام جشع القواد والادارة المخزنية ككل. ونظن ان هذا الامر بامكانه ان يفسر لماذا كان الاوربيون يتلقون سيلا من الطلبات قصد التسجيل في سجلات الحماية.

بتكاثر المحميين، بدأت خزينة الدولة تفقد إحدى مواردها. لذلك لم يكن أمام المخزن سوى حل واحد هو الزيادة في قيمة الضرائب للافراد غير المحميين، او خلق ضرائب جديدة ومعممة[2]. وقد ساعد هذا العامل على الزيادة في أعداد المحميين لانه حل ناجح قصد الالتحاق بركب المساواة الضريبية مع المحميين. لكن هنالك من رفض اختيار الاحتماء كحل للانفلات من الثقل الضرائبي واختار التمرد العنيف ضد المخزن. يقول محمد كنبيب عن هؤلاء الذين لم يختاروا طريق الاحتماء وخصوصا الفئة التي تنحدر من المناطق التي غزاها المستعمر بشكل أكبر، بانهم "كانوا مضطرين لممارسة العنف قصد ضمان استمرارية عيشهم. وقد اتخذ هذا العنف شكل هجوم على ممتلكات المحتمين (سواء كانت ممتلكات عادية او غير عادية مثل عزائب الشرفاء) واغتيالات وحرائق مست قصبات القواد المتعاونين مع المستعمر او المحتمين به"[3] ان هذه الوضعية هي التي سماها الاثنوغرافيون والمؤرخون الرسميون للمخزن بالسيبة ولم يكن ممكنا بنعت مماثل الكشف عن الطبيعة الاساسية والدوافع الحقيقية التي تجعل فردا او جماعة تمارس عملية حرق او نهب. فالشاوية ودكالة والغرب وعبدة، كلها مناطق عرفت تمردات نتيجة لانتشار عملية الاحتماء وما رافقها من نشر وترسيخ للملكية الفردية على المستوى العقاري، وذلك بغية ضبطها وضمان استقرارها. ان هذين الاليتين

---

1 . بول باسكول : "ضرورة إعادة النظر في الإطار النظري للظاهرة الإستعمارية". مذكور سابقا، ص 137.

2 . A. R. LEBEL : "L'impôt agricole au Maroc : Le Tertib", Larousse, Paris, 1925, P: 5 - 25 - 26.

3 . M. KENBIB : "Structures traditionnelles ...", op. cit, P: 94.

الاخيرتين ساعدتا على توسيع حقل الاحتماء، نظرا لغياب الضمانات المتعلقة بالملكية، في ظل شروط ضعف المخزن وحضور المستعمر.

إضافة الى العوامل المؤطرة لاقبال المغاربة على الاحتماء والنابعة في جزئها الكبير من داخل بنية المجتمع المغربي، هنالك عوامل أخرى لا تقل اهمية عن الاولى. استعمال العلماء لفظة "المفسدين" لنعت المتمردين والمحميين على السواء من دون تمييز بين الفئة الاولى والثانية، اي بين من اختار عدم الاحتماء ولجأ الى التمرد، ومن اختار الاحتماء كضمانة لاعفائه من الضرائب وحماية ملكيته. لقد أنتج هذا النعت لينضاف الى نعت السيبة، في شرط اجتماعي تاريخي عرف نسبة تكرارية مهمة من التمردات أو بشكل أدق من الحركات القروية[1].

في ظل هذه الوضعية، اتسعت دائرة الإحتماء مثلما رفع التمييز بين المحميين والمتمردين من يتمرد ضد السلطان يعد "مفسد"، وتمرده يفسره المخزن بوجود عوامل أجنبية محركة له بالرغم من أنه اختار التمرد كحل بديل للإحتماء[2]. وهذا ما يجعل متزعمي الحركات القروية أمام مخزن ينعتهم بالفساد، ودول أجنبية ليسوا في حمايتها. لذلك لم يكن أمامهم سوى اختيار الحماية الإنجليزية كشكل من أشكال الهروب من الدولة الفرنسية أو من الدولة الإسبانية.

يتجسد العامل الثاني في أن الذين قاوموا فرنسا أو إسبانيا، لم يعد لهم من سند أو حماية بعد انهزامهم. فالسلطان تخلى عنهم

1 . تمرد الريف سنة 1869-1887-1890-1892-1893، ثم تمرد الغرب : تمرد المناصرة وبني حسن والشاوية، وتمرد مزاب بين 1896-1898 ثم تمرد الحوز : 1894-1896 أنظر بهذا الخصوص
M. KENBIR : "Structures traditionnelles…", op. cit, P. 94

2 . هنا مثلا، نجد المخزن يتهم بوحمارة بأنه محرك بأيادي أجنبية، في حين، يقول ر. منتاني بأن فرنسا ساعدت السلطان عبد العزيز على محاصرة بوحمارة. أنظر :
"Révolution au Maroc", op. cit, p : 130.

بشكل مزدوج. على اعتبار أنه اختار التفاوض عوض المواجهة، وبما أنهم اختاروا المواجهة، فهم خارجون عن طاعته. والدول المستعمرة لها قوانينها العقابية الجاهزة، فهؤلاء في رأيها أفراد خارجون عن القانون. أمام هذه الوضعية، لم يبق أمام هؤلاء سوى اختيار حماية دولة أجنبية مثل ألمانيا أو إيطاليا أو إنجلترا.

أما العامل الثالث والأخير، فيبرز في تقنية الدول المستعمرة الممارسة للإحتماء. فقد اتجهت هاته الدول نحو شخصيات لها نفوذها مثل بعض شيوخ الزوايا الذين أصبحت وضعية ممتلكاتهم العقارية غير آمنة ومستقرة. وهنا يمكننا استحضار الشريف عبد السلام الوزاني أو شيخ زاوية تامصلحت بأحواز مراكش[1].

إن لجوء المستعمر إلى شخصيات مماثلة قد خلق عند الناس مشكلة التمييز بين أشكال الإحتماء التقليدية والشرعية في رأيهم، وأشكال الإحتماء الجديدة. فأماكن التسجيل في سجلات الحماية الأجنبية، كانت تحمل اسم ""دار" فما عساه أن يكون الفرق عند من يهمهم الأمر بين دار فرنسا، ودار أمريكا، ودار بروسيا أو دار إسبانيا، ودار الضمانة ؟ إنه ليس بفرق كبير في كل الحالات"[2].

هذا الخلط في وعي الناس بين دور الحماية الأجنبية والحماية التقليدية ليس ناتجا فقط عن تقنية الأجانب في استغلال شبكة الإحتماء التقليدية، ولكنه ناتج أيضا عن وجود شبكات الإحتماء هذه، فلولا وجودها، لما كان هنالك أساس مادي لممارسة هذا الخلط.

بناء على مجموع العوامل التي حددناها باعتبارها موضحة لعملية الإحتماء والحماية، فإن نتائجها سيكون له فعله الكبير داخل

---

1 . في الغرب مثلا، تمت مهاجمة القبائل لعزايب الشريف الوزاني بالرغم من حرمتها الدينية في معتقدات الناس. أنظر
M. KENBIB : "Structures traditionnelles ...", op. cit, P: 94

2 . Ibid, P: 84.

حقل الحركة الوطنية سواء على مستوى التركيبة الإجتماعية لهذه الحركة، أو على مستوى خطاباتها وتمثلاتها السياسية. فممارسة سياسة الحماية ستخلق فئة من الناس مسلوبة الأرض وضعيفة[1] وهؤلاء مكونون في الغالب من غير المحميين. على اعتبار أنهم خضعوا لضغط ثلاثي المصدر :

1- ضغط الإحتماء : فالمحتمون سيطروا على المجال التجاري وبدأوا يمارسون عملية الإستيراد وهو ما سيهدم الإسس الإقتصادية للحرف التقليدية في الحواضر أساسا.

2- في المجال القروي، سيطر فعل "التمليك" وكان ضحاياه من فقراء الفلاحين أو الذين سيهاجرون فيما بعد إلى الحواضر.

3- وضعية المخزن الذي يطالب بالمزيد من الضرائب نظرا لإتساع حقل المحميين والحركات القروية[2].

هذه الفئات الإجتماعية المتضررة سواء في المجال الحضري أو القروي ستشكل إحدى العوامل التي جعلت نقط برنامج الإصلاحات المقدم من طرف النخبة يلقى نوعا من التأييد وسطها. كما جعلت أيضا أفراد الكتلة الوطنية يلقون تعاطف الحرفيين وبعض التجار المتضررين من منافسة الشركات الكبرى ومن عملية غزو السوق الداخلي بالإنتاجات المصنعة الأوربية.

إنها نفس العوامل التي توضح بأن الذين تعاطفوا أو انخرطوا في صفوف الحركة الوطنية وخصوصا التجار منهم لم يكن دافعهم إلى ذلك العمل السياسي فقط. بل هنالك أيضا المصلحة الذاتية ـ الإقتصادية. يقول بول باسكون بهذا الصدد : "كان عدد كبير من المعارضين للتغلغل الإستعماري أنفسهم مستغلين شرسين. يخشون منافسة الشركات التجارية الأوربية مما جعلهم يدفعون بالشعب إلى

---

1 . Ibid, P: 93.

2 . M. KENBIB : "Structures traditionnelles ...", op. cit, P: 93.

التمرد للحفاظ على امتيازاتهم. وكان أيضا من بين المحميين أناس ذووا عقول نيرة ومتقدمة»[1].

تبدو أهمية هذه الإشارة من خلال ضرورة الإنتباه إلى عدم الإرتكاز على الأحكام السطحية. فليس كل محمي استعماري وليس كل لا محمي وطني كامل. وفي إطار تبيان هذه المسألة، فإنه من بين التناقضات التي خلقتها الحماية داخل بنيتها، هي أنها عملت على خلق فئات ستخرج عن إطار سلطة الحماية الفرنسية والإسبانية أيضا. يقول محمد كنبيب ما يلي : "إن الحماية بوصفها تتويجا لعمليات الإحتماء السابقة، ضمنت تفوق بعض الأفراد على الدولة في القرن التاسع عشر والعشرين (هؤلاء ساهموا بشكل كبير في تدمير الحماية ذاتها) كما كان من الصعب أن تحكم بالخروج عن القانون، على فئة من المغاربة أغلبها غني ومثقف، ومنفتح على العالم الخارجي الأوربي والعربي الإسلامي. هذه الفئة لم تبق مكتوفة الأيدي أمام السيطرة الأجنبية المباشرة على بلادها، بالرغم من علاقاتها الماضية مع الإمبريالية»[2]. بخلقها لهذه الفئة، ستجد الحماية صعوبة كبرى في ضبط المحميين العاملين سواء داخل إطار النخبة الحضرية أو في المجال القروي. بل ستكون قنوات الإحتماء والمحميين هي السبل التي سيعمل من خلالها المقاومون بالمجال القروي على توفير السلاح. ففي صيف 1912 مثلا، عمل حدو بن حمو وعياش البقيوي، وهما محميان فرنسيان من أعيان قبيلة بقيوة بالريف، على استغلال وضعيتهما للسفر إلى هامبورغ قصد شراء السلاح. كما استطاع الحجامي بشمال فاس سنة 1912 أن يحصل على السلاح بفضل محميين نمساويين هم قاسم أوصالح وابنه سلام. كما

---

1 . بول باسكول : "ضرورة إعادة النظر في الإطار النظري للظاهرة الإستعمارية". مذكور سابقا، ص 138-137.

2 . M. KENBIB : “Protéctions, protectorat et nationalisme”, Héspéris Tamuda, vol. XVIII, 1978 - 1979, P: 196.

سيلعب هذا الأخير دورا كبيرا في مجال زعامة الحركات القروية[1]. إن هؤلاء المحميين لعبوا دورا أساسيا في تاريخ الحركات القروية لمقاومة المستعمر وهم نفس الأشخاص الذين كان ينعتهم الفقهاء بالمفسدين.

أما في المجال الحضري، فقد لعب المحميون، إما دور القيادة، أو دور الفاعل في الحركة الوطنية. فباشا فاس البغدادي سجل للسلطات الفرنسية الإستعمارية الدور الأساسي الذي لعبه المحميون ضد الظهير البربري. فالأسماء المسجلة من طرف الباشا تشمل الحاج حسن بوعياد، وأخاه محمد، والحاج الطاهري مكوار، ومحمد بن حمزة الطاهري، وعبد النبي بن الحاج الطيب لزرق، وبوبكر بن محمد لزرق، وأخاه محمد ثم إدريس. وهذه الأسماء كلها لأشخاص احتموا بأنجلترا. كما كان عبد الرحمان الديوري محميا إيطاليا. لقد لعبت هاته الأسماء دورا فاعلا في الإحتجاجات ضد الظهير البربري إلى جانب أسماء عديدة كانت هي الأخرى محمية من مثل العربي الديوري الذي نظم تظاهرات احتجاج ضد الظهير بسلا وهو محمي إيطالي. وأحمد الفطواكي الذي كان كاتبا بالقنصلية البريطانية ومع ذلك نظم احتجاجا ضد نفس الظهير بمسجد طنجة مع قاسم الدكالي الذي كان بدوره محميا إنجليزيا. وهناك عمر بلحسن الحجوي الذي تكلف بمهمة على مستوى العالم الإسلامي لإدانة توقيف الكتلة الوطنية، وقد كان متفقا في ذلك مع بلحسن الوزاني وعلال الفاسي، بالرغم من أنه كان حاملا لبطاقة حماية إنجليزية.

كما أن ملجأ أفراد النخبة الوطنية في الثلاثينات من جراء حملات الإعتقال، كان هو منازل المحميين، إضافة إلى دعم هؤلاء للحركة الوطنية المالي. فمنزل الحاج حسن بوعياد وإبراهيم الوزاني ومحمد القري كانت نماذج كاملة للمنازل التي كان يلجأ إليها

1 . Ibid, P: 186.

الوطنيون. والإخوان السبتي. وهما من كبار تجار مدينة البيضاء منحا للنخبة سنة 1937 أكثر من 40.000 فرنكا. وعبر المحميين. كان الإتصال قائما بين أفراد النخبة بالشمال والجنوب. إضافة إلى أن المحميين كانوا من الأفراد الرئيسيين للحركة الوطنية[1].

مارست النخبة الوطنية أغلب أنشطتها عبر المحميين المنتمين لها أو المساندين لها ماديا أو معنويا. لقد منحوها إمكانية عقد الإجتماعات وطبع المناشير وربط علاقات مع الخارج والإتصال بالصحف التي كانت تصل عبر البريد الإنجليزي. وتلقي المجلات والكتب ثم التمويل المادي. وهذا يوضح ويؤكد أن الإحتماء ووضعية المحمي ليست مبررا كاملا للهجوم على أي فرد باعتباره خائنا للوطنية، سواء كان هذا الفرد منتميا لزاوية معينة أو للنخبة الوطنية. فإذا ما اعتبر الإحتماء بالأجنبي حجة لإقصاء الأفراد من مجال الوطنية. فإنها تنطبق على جل أفراد النخبة.

قدمت الحماية للمستعمر خدمات كبرى على المستوى الداخلي والخارجي. داخليا. لعبت الحماية دورها الفاعل في سحب إحدى الأسس المكونة للدولة. فاحتماء الأفراد المحليين بالدول الأجنبية يفقد الدولة المحلية إحدى أهم خاصياتها وهي ضمان حماية الأفراد[2] كما لعبت ضمن نفس المستوى دورا كبيرا في تحديد نشاط النخبة الوطنية وتمثلاتها ضمن دائرتها. وهذه المسألة طبقتها الدول الإستعمارية في المغرب وتونس والجزائر. ففي المغرب. عمل المستعمر على إيقاف استعماره بشكل من الأشكال حينما لاحظ أن الحركة الوطنية خرجت من إطار "الفعل العاقل" إلى المقاومة المسلحة بالبوادي. وبالجزائر. تم تهديم الأجهزة التأطيرية التي أسستها جبهة التحرير

---

1 . بخصوص هذه المعطيات كلها، أنظر :

M. KENBIB : "Protéctions, protectorat ...", op. cit, P: 185 - 190.

2 . B. BADIE : "Les deux états", Fayard, 1986, P: 174.

بالبوادي. ففي البلدان الثلاثة، "كان الإستقلال موافقا لشكل تفاوضي طبع بمعنى محدد غموض المجال المؤسساتي"[1]. هذا العامل يساعد على توضيح انحصار تفسير تمثلات النخبة ضمن دائرة الحماية وعدم طرح السؤال بصدد جوهرها. بل كان العمل متوقفا في حدود إدخال إصلاحات على الحماية. ودائما بصدد النخبة وآثار الحماية عليها، نقول بأن هذه الأخيرة دفعت النخبة إلى الإلتحام بالسلطان. فبعد إضعاف السلطان عسكريا وتهديم جزء من شرعيته الرمزية وسلطته، عملت الحماية على إعادة بناء ما تم تهديمه، لكن هذه المرة لصالحها. لأجل ذلك، تم تقديم الحماية نظريا على أساس أنها حماية وحراسة ومساعدة للسلطان وحكومته. "لكن في الواقع العملي، كان العكس حاصلا، فمولاي يوسف أصبح مرشدا لليوطي الذي يمتلك السلطة المطلقة"[2]. الحماية قدمت ذاتها بشكل مخالف لواقعها. وهذا منطقي جدا بالنسبة للمستعمر على اعتبار أن الحماية ما هي إلا صيغة للإستعمار العسكري والمباشر، ولا يمكن للمستعمر أن يكون سيدا وعبدا في نفس الوقت : سيدا/حاميا وخادما للسلطان كما صرح بذلك اليوطي في خطبه سواء لمولاي يوسف أو لابنه. لكن النخبة حاولت عقلنة ما لا يمكن عقلنته إلا على حساب المستعمر. لذلك، اختار اليوطي السلطان كنقطة محورية في سياسة الحماية وهذا ما منحه منزلة خاصة في معتقدات الناس سواء بالداخل أو بالخارج[3]. لقد كان اليوطي على علم بالإرتباط الوثيق بين الإحساس الوطني والديني أي بين الدين والسياسة، ومن تم برزت له أهمية السلطان باعتباره المرجع الموحد للأمة ككل. كما ظهر له أمر جعل

---

1 . MICHEL CAMAU : "Pouvoir et institut[illegible]s au Maghreb", cérés production, Tunis, 1987, P: 22.

2 . D. RIVET : "Lauty et l'institution du protectorat Française au Maroc", L'harmattan, T: II, 1988, P: 140.

3 . حينما مرض اليوطي، تجمهر المغاربة أمام منزله يطلبون له الشفاء وهذا يبرز أن سياسة اليوطي قد حققت أهم أهدافها.

السلطان حجر ركن سياسة الحماية. وهو ما سيدفع ضمنيا لجعل المغاربة والنخبة على الخصوص هامشا تابعا للسلطان ومن ثم لسياسة الحماية. لتطبيق سياسته هذه، لم يكن اليوطي يتصرف من "دون اشتراك وتعاون كبار العلماء معه"[1]. أما من خارج حقل السلطان. فقد عمل اليوطي، على جلب شيوخ الزوايا وضمان حيادهم اتجاه عمل الحماية على الأقل. إن لم يكن الإستعانة بهم. مقابل هذا، قدم لهم سياسته التي عرفت بالسياسة الإسلامية والتي من بنودها ضمان حرمة المسجد والزاوية والمقابر وكل المجالات الإسلامية، ثم منع الأوربيين من دخولها أو تصويرها أوبيع الخمور بجانبها[2].

إن سياسة الحماية، اتخذت في عهد المقيم العام اليوطي هذه الصيغة، وأوهمت النخبة الوطنية بأن ما يقدم نظريا هو الواقع فعلا. لذلك، جعلت تحركاتها مشروطة بالمرور عبر قناة السلطان، وإلا فإن الحماية ستتدخل لمنعها باسم السلطان وليس باسم الحماية. هذه السياسة بقدر ما دفعت النخبة نحو السلطان بقدر ما منحت للحماية طريقة جديدة في معارضة النخبة بالسلطان ومعارضة السلطان بالنخبة[3].

إذا كانت الحماية قد مارست فعلها بهذا الشكل على المستوى المحلي، فإنها مارست فعلا من نفس الحجم على المستوى الخارجي. شكلت صيغة الحماية عاملا أساسيا في إضفاء الشرعية على الظاهرة الإستعمارية بفرنسا، وكذا على علاقة هذه الأخيرة بالدول الأجنبية الأخرى. إنها صيغة قانونية تلزم طرفين متعاقدين. وبذلك لا تعتبر فرنسا بلدا مستعمرا للمغرب بل مكلفة فقط ضمن إطار هذا

1 . Ibid, P: 141.

2 . بصدد سياسة اليوطي الإسلامية، أنظر :
- D. RIVET : "Lauty et l'institution du protectorat ...", op. cit, P: 124.

3 . أنظر أمثلة بهذا الصدد في : Ibid, P: 152.

التعاقد، بحمايته وإدخال الإصلاحات الضرورية عليه، ثم بعد ذلك تهيىء نخبة قادرة على قيادته وتوجيهه. آنذاك لن تبقى هنالك مبررات لهذا التعاقد. وهذا بالضبط ما جعل اليسار الفرنسي والإسباني يتحركان ضمن نفس المنظور القانوني المغالط. بل إن النخبة لم تنفلت هي الأخرى من دائرة هذه المغالطة. فالحماية كما هي مسجلة قانونيا تحترم كل مقدسات المجتمع المغربي. وفي نفس الوقت، تعمل على إدخال إصلاحات يفرضها العصر. وبذلك "يلبي النسق القانوني وظيفته الإيديولوجية والسياسة باعتبارهما محددتين من طرف المستعمر. مثلما يصبح المستعمر مسؤولا على المستوى الدعائي على توحيد متناغم لاحترام التقاليد مع ضرورة التحديث. إضافة إلى أنه يغلق أبواب الإستقلال بشكل متين كما يغلق أبواب الإندماج التي تساوي بين الفرنسي والمغربي»[1].

لقد استطاعت الحماية أن تحقق للظاهرة الإستعمارية هدفين : هدف الدعاية الإعلامية بالخارج وهدف استيعاب النخبة والسلطان بالداخل. تاركة بذلك النتيجة الأخيرة لتطور العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر إما باتجاه الإدماج أو الإستقلال. لكن ما نعتبره خطيرا في كلا الطريقين، هو أنهما لن يتحققا حسب المستعمر إلا بعد أن تكون الحماية قد رسخت قيما وعلاقات جديدة، ستعمل سواء على الأمد القصير أو البعيد على تهديم الوجود التاريخي للمستعمر.

إن الظاهرة الإستعمارية بجميع الأشكال التي حضرت بها في المجتمع المغربي توضح لنا المغالطات التي حملتها تمثلات النخبة الوطنية : لقد تمت مهاجمة الزوايا بحجة الإحتماء والتعاون مع المستعمر، ونحن نعرف حاليا أن فئات أخرى تجسدت في موظفي المخزن وفي العلماء قد منحت للحماية مرتكزاتها وشرعيتها. فلماذا تهاجم

---

1 . NAJIB BOUDERBALA : " Aspect de l'idéologie juridique coloniale", Revue Juri, pol. éco. du Maroc, n° 4, P: 96.

الزوايا فقط ؟ كما أن خدمة سياسة الحماية ضمن اجتهادات اليوطي قد قام بها كل من النخبة وشيوخ الزوايا والسلطان. فلماذا إذن تحمل النخبة الزوايا فقط هذه المسؤولية ؟

إن الزوايا على حد تعبير الوطنيين. كانت تنشر الإستسلام والقدرية. أي عوضت المقاومة بالغيب الديني. ومن خلال تحليلنا للظاهرة الإستعمارية. فإن النخبة عوضت أيضا المقاومة بالغيب السياسي. فلماذا تتهم الزوايا فقط ؟ إضافة إلى أن الحكم على الزوايا من خلال أفراد مثل عبد الحي الكتاني يمكن أيضا أن نقابله بالحكم على النخبة ككل من خلال المحميين الذين عملوا داخلها وهم يحملون بطائق حماية دولة استعمارية.

إن الحماية شكلت ظاهرة شملت جل فئات المجتمع المغربي. والظاهرة الإستعمارية لم يطرح بصددها السؤال الجوهري. إذا ما استثنينا من قاوموها بالسلاح. فهل من المنطقي ومن الشرعي أن يتحمل طرف واحد مسؤولية تكريس الظاهرة الإستعمارية بجميع أشكالها ؟ لأجل ذلك. تبرز المغالطات التي يحملها خطاب النخبة الوطنية وتطرح معها ضرورة الكشف عن الأسباب المفسرة لها. خارج مجال تبرير الإحتماء والتعاون مع المستعمر.

3 - معتقدات الزوايا : هل هي فعلا علة التخلف ؟

إلى جانب الربط بين الطرقية والإستعمار. استعملت النخبة الوطنية ربطا ثانيا بين الطرقية والتخلف. وكان مبررها في ذلك هو أن النخبة ترى في الطرق عناصر مشوهة للمعتقدات الحقيقية للإسلام. ومحولة لها إلى طقوس يتم نعتها من طرف النخبة بأنها بدع خارجة عن الدين. وجود لها لا في النص القرآني أو الأحاديث أو السنة. يقول جورج سبيلمان : "يزعم المصلحون القيام بتطهير الدين وتوحيده بينما الصلحاء فقد أضفوا عليه طابعا بربريا وحافظوا على

محليته المتميزة. لكن الإختلافات في الأفكار والمناهج أقل عمقا بين الطرفين كما يمكننا أن نتصور. والصراع بينهما يجد حله في شكل تنافس مادي وصراع حول السلطة»[1]. يطرح جورج سبيلمان بالرغم من الطابع الإستعماري الذي يميز الكثير من فقرات كتابه. فكرة مهمة في هذا النص وتتعلق أولا بمدى الفروقات في الأفكار والمناهج بين النخبة والصلحاء. وثانيا بحقيقة الصراعات بينهما. إنها صراعات ذات مظهر ديني لكنها سياسية في جوهرها. لذلك ينصح ج.سبيلمان فرنسا بعدم التدخل في هذا الصراع أو اعتبار طرف من الأطراف عدوا أو صديقا. نظرا لأن هذا سيضع فرنسا في مرتبة الدولة الصديقة للإسلام والمسلمين ككل. إن فرنسا لا يجب أن تنكر أن مبادئ النخبة محترمة. وفي نفس الوقت. يجب ألا تنكر الدور الذي قدمته الزوايا للإسلام[2].

إن الهدف من وراء عرضنا لرأي ج. سبيلمان هو تبيان أوجه الصراع الذي خاضته النخبة ضد الزوايا بمنطق ديني. فالوجه الأول الظاهر يبدو فيه الصراع دينيا لغة وحججا. ثم الوجه الثاني الخفي ويظهر فيه الصراع سياسيا وزمنيا. ولا يمكن فهم الوجه الأول من دون البحث في الوجه الثاني. بمعنى أن هذا الصراع لا يحيل إلى الإسلام إلا كمظهر. بينما هو في حقيقته يحيل إلى سياقه التاريخي والإجتماعي. فكل ثقافة، حسب ب. بادي. لا تحيل إلى نموذج جاهز ولكن إلى سياقات تاريخية[3]. لذلك. سنتعامل مع هذا الصراع من خلال صيغته الأولى ثم من خلال عمقه ثانيا.

لقد حاولت النخبة أن تفسر وضعية المجتمع المغربي من خلال وضعية إسلام الزوايا وطقوسها. وفي هذا مغالطة منهجية كبرى تتمثل في تفسير ممارسات دينية من خلال ممارسات دينية أخرى. أي أن

---

1 . SPILIMAN: "Les confréries religieuses et les zaouias au Maroc", op. cit, P: 233.
2 . Ibidem.
3 . B. BADIE : "Culture et politique", économica, Paris, 1983, P: 61.

النخبة حاولت أن تضفي على الصراع طابعا لاهوتيا مرتكزه ومرجعه أن الإسلام يشوه من طرف الزوايا وبذلك يصبح هذا التشويه مرجعا للتخلف بما أن الإسلام النقي والطاهر هو مرجع أي تقدم ممكن. نعم، إن الإسلام بالنسبة للمجتمع المغربي حاضر في كل منطقة ونفسية، لكن، هل يمكن اعتباره المرجع المفسر لكل الظواهر ؟

يجيب بيير بورديو عن هذا السؤال بالكيفية التالية : "إن الإسلام فضاء تسبح فيه الحياة في كليتها، ليس فقط الحياة الدينية أو الثقافية، ولكن الحياة الخاصة والإجتماعية والمهنية. لكن أن نعتبر الإسلام العلة المحددة أو المسيطرة بشكل سابق على كل الظواهر الثقافية لن يكون أقل فجاجة من أن نعتبره انعكاسا بسيطا للبنيات الإقتصادية والإجتماعية (...) وما يطرح مشكلا هو أن تفسر المواقف المتعصبة للمؤمنين من خلال المتغيرة الدينية الفاعلة، ليس سوى إثارة باسم التفسير لعنصر يحتاج بدوره إلى تفسير"[1].

إن المشكلة المنهجية التي يطرحها صراع النخبة مع الزوايا هي تفسير ظاهرة بظاهرة أخرى تحتاج بدورها إلى تفسير. بذلك، تنشأ المغالطة ولا يمكن فهم لا لماذا استعملت النخبة الدين ؟ ولا أيضا لماذا استعملته الزوايا هي الأخرى بطريقتها الخاصة ؟ ولا لماذا اتخذ الصراع هذا الشكل الديني ؟

إن الإسلام الذي حضر كأساس لحركية الزوايا، والذي ارتكزت عليه النخبة لأجل محاربة الزوايا وتطهيره مما علق به من تشويهات، هو نفسه الإسلام، على الأقل كمرجع نظري، الذي ارتكز عليه الصلحاء في القرن السادس عشر، وهو نفسه الإسلام الذي ارتكز عليه سلفيو القرن التاسع عشر، وهو نفسه الإسلام الذي ارتكزت عليه الدولة العلوية والسعدية لبناء سلطانهما السياسي. إنه نفس الإسلام الذي استعمله المرينيون في صراعهم للزوايا والصلحاء، وهو نفس

1 . PIERRE BOURDIEU : "Sociologie de l'Algérie", P.U.F., 1974, P: 96 - 97.

الإسلام الذي استعمله الصلحاء لمواجهة البرتغال والإسبان. إنه نفس الإسلام بوصفه نموذجا ومرجعية نظرية. لكن الإختلاف حاصل في التأويل حسب كل سياق تاريخي ـ اجتماعي. بمعنى أن الشروط التي أطرت نزول القرآن ليست هي ذاتها التي أطرت حضور الإسلام في المجتمع المغربي. هذا الإختلاف والمفارقة يحتضنان الإختلافات بين الإسلام النموذج أو المرجع النظري والإسلام التاريخي والسياسي والإجتماعي... فكما أوّل الصلحاء والزوايا الإسلام أولته النخبة كذلك. وعملية التأويل هذه مرتبطة ومشروطة بوضعية الفساد حسب لغة الصلحاء. وارتباطها هذا يجعل من الإسلام المؤوَّل متخذا لطابعه السياسي المباشر "فكل مصلح يؤول السنة تأويلا جديدا"[1]. وهذا التأويل لا يتم لأجل الإجابة عن قضايا نظرية. ولكن لأجل الإجابة عن قضايا تاريخية ومجتمعية. فتعريف الإسلام النموذجي ليس هو نفس تعريف الإسلام التاريخي. كما أن تأدية الواجبات والفرائض ليست هي الوظيفة التي تؤديها هذه الواجبات على المستوى الفردي والإجتماعي. لذلك يصبح السؤال التالي ببساطته مشروعا : من يملك حق الوصاية على الإسلام ؟ من يمتلك حقيقته ؟ ومن له الحق في تحديد الحدود بين الإسلام الطاهر والمشوه ؟

لا يمكن أن يفضي بنا الجواب عن هذه الأسئلة إلى نتيجة فعالة إذا ما انتمى لحقل علم الكلام. على اعتبار أنه سيعيد انتاج الأجوبة المتعددة للأئمة والفرق السياسية والكلامية المعتمدة على نصوص دينية قرآنية وعلى أحاديث. لكن إذا انتمينا إلى الحقل السوسيولوجي. يمكن للجواب أن يكون مهما. لأنه لن يهتم بالنصوص في حد ذاتها ولكن بما تنتجه واقعيا واجتماعيا من آثار تخلف بدورها آثارا أخرى على صعيد النسق المجتمعي ككل. إذ لا بد في هذا المجال من التمييز بين أي خطاب أو ممارسة سياسية لها مرجعية إسلامية. وبين الوظيفة

1. عبد الله العروي : "ثقافتنا في ضوء التاريخ". مذكور سابقا. ص 160.

الإجتماعية لهذه المرجعية[1]. ضمن هذا الإطار، لا يمكن بتاتا أن نتفق مع العلاقة السببية التي أرستها النخبة بين الدين والمجتمع، حيث جعلت الدين علة والمجتمع نتيجة.

إن العلاقة بين الدين والمجتمع هي علاقة "بين ما هو خفي ومتضمن، وما هو معلن وظاهر. علاقة بين المعيش والمهيكل نظريا"[2]. بذلك يكون الدين علامة على الوعي الجماعي الذي يمتلكه المجتمع عن ذاته. إنه الشكل الرمزي الذي يحيل المجتمع من خلاله إلى ذاته. وبه أيضا، يتم الكشف عن الواقع وفي نفس الوقت إخفاؤه[3]. فاستعمال اللغة الدينية، بقدر ما يسمح بالكشف عن هوية مجتمع أو فرد محدد بقدر أيضا ما يخفي هذه الهوية. وهاته العملية المزدوجة التي يحققها استعمال اللغة الدينية هي التي تؤسس ما يمكن أن نسميه بالآليات المحددة لعلاقة الدين بالمجتمع : آلية الكشف أو التعرية وآلية الإخفاء أو المغالطة.

فبالنسبة للنخبة، تشتغل آلية الكشف من خلال إعلانها عن الإسلام كمرجعية ضرورية لكل مظاهر الحياة المجتمعية. وهي بذلك تموقع ذاتها داخل النسق الإجتماعي في عمقه وامتداداته التاريخية. أو بتعبير آخر، فإن استعمال النخبة للغة الدينية لا يجعل المسافة بينها وبين الزوايا أو الصلحاء كبيرة جدا. لكن، بإعلان النخبة عن الإسلام الذي تتشبث به باعتباره إسلاما طاهرا، فإنها تخفي حقيقة مرجعيتها لأنها تحاول بذلك الرجوع إلى الإسلام الأول وعملية الرجوع هذه غير ممكنة لأن التاريخ لا يمارس الرجوع أو العودة. وهنا بالضبط يحضر الخطاب الديني كخطاب إيديولوجي لأنه يخفي ارتباطاته بالسياق الإجتماعي آلياته المعقدة. فالإسلام الطاهر أو إسلام السلف الذي تعلن النخبة تشبثها به لا يمكنه أن يكون كذلك نظرا

1 . M. CAMAU : "Pouvoir et institutions au Maghreb", op. cit, P: 176.
2 . P. BOURDIEU : "Sociologie de l'Algérie", op. cit, P:100.
3 . Ibidem.

لسببين اثنين : الأول يتمثل في أن الإسلام الطاهر لا يمكن تحديده كذلك إلا بمقارنته مع الإسلام المشوه والمنحرف. وبذلك لا يمكن لأحدهما أن يوجد إلا في ظل الآخر (ونحن هنا نساير ثنائيات النخبة). والثاني لأن الإسلام الطاهر أي إسلام المدينة ليس خاليا من العناصر "غير الطاهرة". فحتى إسلام المدن لا يخلو من المعتقدات الطبيعية. ومن الإعتقاد في الجن وتقديس الأولياء[1]. وإذا ما تأملنا إسلام المدن وبالضبط إسلام مرأة المدينة. فسنجده مغرقا في احتضان إسلام القرية بجل عناصره المنعوتة بالبدع والخرافات. وبذلك. تنتفي تفسيرات النخبة القائلة بأن إسلام الزوايا هو علة تخلف المجتمع المغربي. إن علل التخلف (وإن اتفقنا تجاوزا مع هذا المصطلح) لا يمكن أن توجد إلا في البنية الشمولية للمجتمع. فالنخبة الوطنية باستعمالها للخطاب الديني. أعلنت ضمنيا أنها تتحرك مع الزوايا والجمهور في نفس الإطار المرجعي المتمثل في الإسلام. لكن الإسلام هنا لا يحضر كديانة. ولكن كإختيار إجتماعي وجماعي أصبح مع الزمن جزءا مؤطرا للحياة وهنا بالضبط لا يمكن إنكار الدور الذي لعبه الصلحاء والزوايا في ترسيخ هذا الإختيار وجعله إطارا مرجعيا شموليا لا تنفلت منه لا التجارة أو السياسة أو العلاقات الإجتماعية. إن هذا الدور هو ما سمح لنا القول أن تحرك النخبة في المجال الديني لم يكن إلا تحركا ضمن نسق شامل حضرت فيه الزوايا بشكل حاسم. وما محاربة النخبة للزوايا بإسم الإسلام الطاهر. سوى عملية مغالطة حاولت في إطارها النخبة أن تخلق تميزها. وأن تنتزع ذاتها من نسق أشمل منها. يفرض عليها التحرك على أرضية إرث راسخ وسلوكات أصبحت ثابتة بفعل حركية الزوايا الطويلة الأمد. إن هذه المفارقة بين الخطاب المعلن والواقع الإجتماعي المكرس هي التي صاغها جاك بيرك بالطريقة التالية : "هل كان المصلحون الجدد بصراعاتهم العدوانية والعنيفة يطلون على حقل السياسة ؟ يمكننا

1 . P. BOURDIEU : "Sociologie de l'Algérie", op. cit, P:102.

القـول بأنهم بذلك كـانوا يبحثـون عن الهـروب خارجـا وبعـيـدا عن القرن»[1].

إن دلالة البـحث عن الهـروب خـارج القـرن هـي تعـبـيـر عن هذه المفارقة بين وضعية النخبة المرتبطة بالمدة الطويلة. أي بالبنية الخفية والتاريـخ العميق السـاكن في الوعي واللاوعي الفـرديين والجمـاعيين. ورغـبتـهـا فـي الإنسلاخ عن هذا العـمق وإعادة إحـياء الإسـلام الأول. والرغبة بالطبع لا يمكنها أن تعوض الـواقع. إنها تملك إمكانية إخفائه ولكنـهـا تعـجـز عن تعـويضـه. لذلك لم يكن ممكنا بفـضل طبـيـعـة النسـق الإجتـمـاعـي ذاته كمدة طويلة. أن تتـحرك النخبة خـارج الحقل الديني بلغـتـه وطقوسـه. لأن حـركيـة النسـق ككل مـطبوعـة في عمـقها الإجتـماعي والتاريخي بهـذا الحقل. يقول ش. أ. جوليـان بهذا الخصوص : "فسواء تعلق الأمر بالقبائل التي كانت مقاومتها تتم في إطار التقاليد والحلي. أو تعلق الأمر بالمدن حيث النخـبة المثقفة تبحث عن تفسيـرات فرضها المسـتعمر (...) لم يكن ممكنا للحـركة الوطنية أن تستـقـبل أو أن تتطور خارج الإسلام. فالمؤمن الذي تـنظم الشريعة الإسلامـية حياته الإجتـماعيـة وسلوكه الفردي يحـس أن السيطرة الأوربيـة بمثـابة إنتهـاك دائم لحضارتـه التي تشكل كـلا موحـدا مع عقيدته»[2].

لم يكن ممكنا إذن للنخبة الوطنية أن تتحرك خارج حقل الإسلام ولكن ما كـانت تريده هو تحديد نوعية الإسـلام الذي تريد الإرتباط به. لم تكن النخـبة الوطنية راغـبة في الإعـتراف بالإسلام المغـربي نظرا لإرثه الخاص القروي منه خصـوصا. ففي ظل الوضعية الإسـتعمارية، بإمكان هذا الإسلام. وقـد حـقق ذلك فـعـلا. أن يتـحـول إلى إسـلام جهـادي ومهـدوي. وهذا الأمر سـيمنح الزوايا إمـكانية كـبرى لقـيادة

1 . J. Berque : "Lieux et moments du réformisme ...", op. cit, P:166.
2 . CH. A. JULIEN: "Le Maroc face aux impérialismes", op. cit, P:148.

وتحريك الجمهور. وهذا بالضبط ما تريد النخبة تلافيه. فعلاقة النخبة بالسلطان من جهة وبالحماية من جهة أخرى هي أساس تخوف النخبة من الزوايا. بحضر السلطان باعتباره مصدرا للشرعية، والحماية بوصفها سياقا لممارسة الإصلاح. وبذلك يتضح جوهر التخوف باعتباره تخوفا من تدخل القرية والفلاح في الصراع ضد الحماية وتحويلهما لمسار هذا الصراع[1].

إن التخوف من القرية ومن تدخلها سيدفع النخبة للإحتجاب وراء البعد الديني وذلك عبر محاربة المعتقدات والطقوس التي تنتشر وتسود بشكل كبير في البادية تحت إطار توجيهات الزوايا، وجعلها علة وسببا في تخلف المجتمع المغربي. وهذا التخوف أيضا هو ما جعلها تتخذ مواقف سلبية من الحركات القروية من جهة وتبعد آلية الجهاد عن المدينة من جهة أخرى. وإلا كيف يمكننا أن نفسر ونفهم في الوقت نفسه أن "من كان عاجزا خلال سنوات 1907 و 1912 و1930 و 1934 عن مقاومة التغلغل الإستعماري أصبح قادرا على ذلك في فترة 1953 و 1955. فهل لنا أن نعتقد أن تفوق المستعمر العسكري سنة 1955 كان أضعف منه سنة 1912 ؟ قطعا لا. إن شيئا آخر قد تغير"[2]. وهذا الشيء الذي تغير هو تدخل القرية في شكل مقاومة مسلحة لقلب هذه المعادلة. كما تحركت آليات الجهاد لتربط بشكل مباشر بين العميق في التاريخ المغربي وما هو حاضر. هذا المتغير هو ما كان يخافه المستعمر. لذلك، فإن ما يسمى بعملية التهدئة قد ركزت على البادية واستمرت إلى حدود الثلاثين من هذا القرن. وكان التركيز في عمقه لا يهدف فقط السيطرة المادية على البادية. بل كان لا بد من القضاء العسكري على قدرات كل القبائل ثم بعد ذلك

1 . عبد الله العروي : "ثقافتنا في ضوء التاريخ". مذكور سابقا، ص 36.

2 . بول باسكول : "ضرورة إعادة النظر في الإطار النظري للظاهرة الإستعمارية". مذكور سابقا، ص 132

الإنتقال إلى تهديم المجتمع المحلي ككل. حتى يصبح الأفراد مستهلكين بشكل هادئ لقيم المدينة الجديدة والمبنية من طرف ولأجل الأجانب[1]. وعملية الإستهلاك هذه من طرف المستعمر ليس لها سوى نتيجة واحدة رئيسية وهي تهديم وقمع داخل كل مكتسب تاريخي وديني وثقافي ولغوي داخل نفسية المغربي لأجل الوصول إلى الإنسان الذي لا يملك ثقافة ويصلح لعملية "التحضر"[2]. أي بشكل مختصر جعل الوجود التاريخي للمستعمَر ينحو نحو درجة الصفر.

ضمن استراتيجية استعمارية مماثلة. يمكن فهم إسلام الزوايا والدور الذي لعبه في مقاومة عملية إقتلاع الفرد عن وسطه وفصله عن جوهره وطبيعته. إنه إسلام عميق متجذر في النفس والجسد. وهنا لن يكون لطقوس الزوايا هدف آخر غير توحيد الجسد والروح وتجذيرهما في المجال الديني. إنه إسلام عميق تم ترسيخه من طرف الزوايا عبر طقوس الرقص والسماع والجذب... وهي طقوس يمكن للفقيه أن يدينها باعتبارها بدعة لكن لا يمكن للسوسيولوجي أن يمارس نفس الفعل لأن الأثر الذي تخلفه لا يكمن فقط في إبعاد الفرد عن واقعه وتغييبه عنه. ولكنه يغرس الفرد في عمقه الباطني واللاشعوري كما يدفع بالجماعة نحو عمقها الوجداني والإجتماعي. وهنا لا نتحدث عن حالة مجردة. بل عن حالة مجتمعية لم يكن فيها المستعمر عسكريا فقط. بل كان سوسيولوجيا وإثنوغرافيا وسيكولوجيا وجغرافيا ولغويا... أي مسلحا بجميع أنواع المعارف التي بإمكانها أن تسهل عملية إقتلاع الفرد ونفي وجوده التاريخي. ضمن هذا الإطار. يبقى إسلام الزوايا. كما سجل ذلك جاك بيرك حاملا لإمكانية كبرى على المقاومة لم يكن الإسلام الحضري مهيئا لها[3]. فلجوء الزوايا إلى الإسلام بكل معتقداته المحلية. كان شكلا من

1 . A. LAROUI: "Histoire du Maghreb", op. cit, P:112.
2 . Ibid, P : 114.
3 . J. Berque ; "L'interieur du Maghreb", op. cit : p : 426.

أشكال خزن الكل الإجتماعي. وعملية الخزن هي هروب باتجاه العمق العميق، أي خروج من المدة القصيرة إلى المدة الطويلة. إنه ليس بموت ولا استسلام بما أنه يحصن آخر معقل أمام المؤسسات العسكرية والإيديولوجية للمستعمر، وفي نفس الوقت، يعيد دمج كل ما حصل بشكل متفرق من حركات مقاومة وتمردات، في الذاكرة. وما يحفظ لا يضيع بل يشتغل بشكل خفي. كما يبقى مؤهلا للإنفجار في أية لحظة. يقول جاك بيرك متحدثا عن الدور الذي لعبه هذا الخزن ثم العودة باتجاه الذات التي تحمي ذاتها "بتراجعها هذا، فإن الديانة تمنح للمقاومات المهزومة ولأشكال الغضب والعنف غير المنتظم مخبئا مؤاتيا"[1].

إذا ما تعاملنا مع إسلام الزوايا ضمن سياقه التاريخي وليس من منظور كلامي ــ لاهوتي، فسيتبين لنا أن هذا الإسلام لا يمكن أن يكون مدخلا للمستعمر وتكريسه، لأن طبيعته منافية للظاهرة الإستعمارية من حيث أهدافها الإستراتيجية. وبذلك يكون الربط بين الطرقية والإستعمار مغالطة كبرى[2]. والربط بين الطرقية وتخلف المجتمع المغربي مغالطة ثانية من نفس الحجم.

4 - مهاجمة الزوايا بحجة وجود مرجع ديني واحد للأمة

لقد احتضنت تمثلات النخبة الوطنية تصورا عن السلطان باعتباره رمزا موحدا للأمة. لذلك شكل السلطان نقطة مهمة في كل من استراتيجية النخبة والحماية في أن واحد. فكثيرة هي المطالب التي قدمتها النخبة تحت تبرير مس الحماية بنفوذ السلطان. كما أن الحماية تدخلت مرارا في عمل النخبة بحجة مس عمل النخبة بنفوذ السلطان. بمعنى أن السلطان كان رهانا أساسيا بالنسبة للطرفين. ومن ضمن ما يرجى من هذا الرهان استعمال

1 . J. Berque ; L'interieur du Maghreb " op. cit p : 72
2 . J. Berque, "L'islam d'après quelques témoignages arabes récents", in, Normes et valeurs dans l'islam sont comporain" op. cit p : 248 - 249.

السلطان. سواء من طرف المستعمر أو النخبة لتهديم أي نفوذ ديني آخر بإمكانه أن يستوعب الناس ويمنحهم تأطيرا إيديولوجيا. لقد كان من باب المصلحة المشتركة أن لا يبقى للزوايا قوتها ورأسمالها الرمزي. وأن تقتلع جذورها الإجتماعية. لأجل ذلك، ارتكزت سياسة الحماية، السلطان باعتباره حجر زاويتها كما تضمنت تمثلات النخبة نفس المبدإ والهدف. وسيكون التقارب حاصلا بين السلطان والنخبة منذ أواخر العشرينات على المستوى العملي وذلك أثناء فترة تأسيس المدارس المنافسة للزوايا. إن تقنية تأسيس المدارس المصارعة للزوايا سواء من طرف النخبة أو السلطان[1] ليست سوى إحياء شعوري أو لا شعوري لنفس التقنية التي استعملها السلاطين المرينيون لمنافسة الزوايا داخل حقلهم التعليمي[2]. إنها إرث مخزني قديم تم تحيينه. وستتخذ علاقة التقارب بين النخبة والسلطان صفتها الرسمية مباشرة بعد زيارة السلطان لمدينة فاس، وتأسيس عيد العرش كعيد رسمي. فهذا العمل يبرز "أن الوطنيين أرادوا منذ البداية إدخال السلطان في عملهم"[3] وفعلا. فقد شكل مبدأ مصارعة الزوايا نقطة موحدة بين السلطان والنخبة. من سنة 1930 وإلى سنة 1953، "كان السلطان في صراع دائم مع الزوايا، وهذا الموقف قرب بينه وبين الوطنيين بشكل كبير"[4]. وضمن عملية التقارب هاته، كانت النخبة تحقق نفيا مزدوجا لن تظهر نتائجه إلا فيما بعد.

يتمثل النفي الأول في أن النخبة الوطنية كانت تهدم أسسها الرمزية ـ الدينية وتضيفها إلى خانة كاريزماتية السلطان. وهذا ما تنبه إليه ك. كيرتز ولو عبر عملية بناء افتراض : "فلو افترضنا أن

---

1 . LADISLAV CERYCH : "Européens et Marocains", Tempellot, 1964, P: 29.

2 . لمنافسة الزوايا وسلبها سيطرتها على المجال التعليمي ـ الديني أسس المرينيون مجموعة من المدارس لتحقيق هذا الغرض. أنظر محمد قبلي : "مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط". دار توبقال.1987

3 . LADISLAV CERYCH : "Européens et Marocains", op. cit, P: 28.

4 . Ibidem.

المغرب حصل على استقلاله في الثلاثينات. وهذه مسألة غير ممكنة بشكل بديهي. لن تكون هنالك ملكية. ولكان علال الفاسي على رأس المغرب. ولكن المغرب حصل على استقلاله سنة 1956 عن طريق الملكية. وعلال الفاسي لم يعد سوى رجل سياسة عادي»[1]. فما حققته النخبة من خلال بعض أفرادها، أو بشكل جماعي، ركزته في شخصية السلطان، مفرغة بذلك حركتها من رأسمالها الرمزي لصالح هذا الأخير.

أما النفي الثاني الذي مارسته النخبة على ذاتها بطريقة غير مباشرة، فيتمثل في نفي أي شرعية خارج حقل السلطان والمقصود هنا بالضبط شرعية الزوايا. وبذلك، فقد عملت النخبة على هيكلة الحقل الديني باعتباره مجالا محفوظا لأمير المؤمنين وهو ما سيؤدي ثماره لصالح السلطان بعد الإستقلال. وسينقلب ضد النخبة بكل اتجاهاتها السياسية، وضد الزوايا والعلماء. سيصبح هذا الأمر هو المبرر لردع أية حركية دينية أو سياسية.

إن هذا النفي المزدوج للذات وللآخر (الزوايا)، جعل النخبة تعوض طقسا من طقوس الزوايا بآخر. ويتمثل في تحويل السلطان إلى طقس مقدس. وهو فعلا ما نجحت فيه وساعدتها في ذلك الحماية سواء قبل عملية نفي السلطان أو من خلال فعل النفي ذاته[2].

إذن، بتحقيقها للتقارب مع السلطان، حققت النخبة جزءا من أهدافها. لقد ضمنت شرعيتها وربطتها بشرعية السلطان. ثم استطاعت أن تقوم بهجوم عنيف ضد الزوايا. لكن لماذا كان السلطان ضروريا لمحاربة الزوايا ؟

---

1 . GLIFFORD GEERTZ : "Islam observed", New howen and London - wale university press, 1960, P: 80 - 81.

2 . يتجسد هذا الطقس في "رؤية الناس لمحمد الخامس على وجه القمر" وهذا يبرز الطبيعة الصلاحية التي أصبح يتمتع بها السلطان ليس في رأي النخبة فقط ولكن حتى في رأي الناس.

إن السلطان بالنسبة للنخبة هو وحده المالك لرأسمال رمزي بإمكانه أن يحول معادلة الصراع بين النخبة والزوايا لصالح النخبة. فالزوايا تشتغل في الحقل المحفوظ للسلطان، أي حقل إمارة المؤمنين. وبذلك تكون فهي تشغل وضع المنافس هذا المجال للسلطان. إن إرث الزوايا الرمزي ضخم جدا مقارنة مع نخبة متكونة من شباب القرن الحالي. لذلك فأن ستعمل النخبة من باب الضرورة والذكاء على إدخال السلطان في مشروعها، لما يمتلكه من إرث قداسي ـ شرعي دينيا. فهو في رأي النخبة الخليفة الإسلامي الذي لا يجب معارضته، بل طاعته والدفاع عنه. ونظرا لما يمتلكه أيضا من إرث تاريخي، فهو ينتمي إلى سلالة حكمت المغرب لعدة قرون[1]. استعملت النخبة عناصر القداسة كمقابل للإرث القداسي للزوايا، خصوصا وأن المستهدف الرئيسي في هذا الصراع هو الجمهور الذي رسخ التاريخ في وعيه الجماعي احتراما كبيرا لكل ما هو قدسي. لأجل هذا الهدف، كان مفروضا على النخبة "أن ترتكز على مؤسسة السلطان باعتبارها رمزا وعاملا تقليديا للتوحيد"[2]. وهذا الإرتكاز الذي بإمكانه إرساء توازن جديد داخل بنية المجتمع، سيتم من خلاله إقصاء الزوايا وتعويضها بالعلماء الجدد (النخبة).

إن الذي غاب عن وعي النخبة ضمن استراتيجيتها هذه، هو أن عملها هذا جعلها تتحرك لمدة طويلة في إطار إيديولوجي مخزني. وهذا سينعكس عليها حتى بعد الاستقلال. فحقل السياسة أصبح مجالا غير محدد المعالم وخاصيته الاساسية هي أنه حقل لتأكيد الخضوع الديني للسلطان ونفي أية منافسة له[3]. كما أن الجانب الاخر الذي لم تعه النخبة هو أن مشروع محورة ومركزة المجال السياسي حول السلطان، ومن ثم ضرب الزوايا لم يكن سوى إعادة إنتاج لنفس الالية التي اشتغل بها الصلحاء في القرن السادس

1 . M. TOZY: "Champ et contre-champ politico-religieux au Maroc", op. cit, P: 50.
2 . M. CAMAU : "Pouvoir et institutions", op. cit, P: 72.
3 . B. BADIE : "Culture et politique...", op. cit, P: 84.

عشر. فقد عمل هؤلاء على خلق نموذج للحكم سيكون الديني. هو المتغيرة المركزية في إطاره. والاقتصادي - السياسي - الاجتماعي والعكسري متغيرات تابعة له. وكان النموذج السعدي هو الشكل التاريخي الاول لتجسيد هذا النظام السياسي. لقد خلق الصلحاء والزوايا بالمغرب نظام سلطة سياسية مبنية على خاصيتي الشرف، او الانحذار السلالي من آل البيت، ثم القيادة الدينية للامة. وقد كانوا الضحية المركزية لهذه العملية. فقدسية السلطان الدينية جاءت كنتيجة لقلب معادلة العسكري والقبلي لصالح الشرف الديني. كما ان تمتع السلاطين فيما بعد بعناصر القداسة كان نتيجة لهذه الحركية الطويلة الامد التي امتدت من القرن السادس عشر لحد الان.

لذلك، لم تكن النخبة بأشكال ضربها للزوايا، تتحرك خارج إطار ما كرسته هذه المؤسسات الدينية طيلة حضورها التاريخي بالمغرب. وخارج إطار ممارستها التعليمية على اعتبار ان الزوايا كانت تهدف إثبات انتمائها لحقل القداسة والشرف، الذي هو حقل السلطان.

إذن، من خلال كل هذا لا يمكننا قبول حجة النخبة على اعتبار ان الزوايا تخلق التفرقة الدينية، بينما السلطان هو ضامن وحدة الامة الدينية والسياسية. لسبب أن الزوايا حينما تأسست كان مبررها الوجودي خلق وحدة دينية تعوض العلاقات القبلية والقرابية. اي أنها كانت تهدف تأسيس رابطة دينية عوض الرابطة القبلية. ضمن سياقها هذا، ساهمت في خلق نموذج السلطنة الذي تتحدث عنه النخبة. ولم تكن الزوايا بشكل عام[1] تهدف اقتسام السلطان السياسي مع السلطان. فالدافع الذي يجعلها تصارعه هو تخليه عن مبدإ الجهاد. في هذه الحالة فقط، تتخذ المواجهة بين السلطان والزوايا شكلا سياسيا مكشوفا. لكن خارج هذه الحالات، فان صراعات المخزن والزوايا تخضع لمدى قوة او ضعف احد الطرفين.

---

1 . إذا ما استثنينا تجربة الزاوية الدلائية والسملالية باعتبارهما نحيا منحى السيطرة على السلطة السياسية.

خلاصة تركيبية

من خلال المحاور التي حللناها، يمكننا أن نستنتج بان صراع النخبة الوطنية مع الزوايا لم يكن خاضعا للتبريرات التي أوردتها النخبة. فلا السلطان ولا المستعمر، ولا التخلف الديني يمكن اعتبارها الاسباب المحركة لهذا الصراع. لذلك، فانه لا يتخذ طبيعة دينية وانما سياسية. على اعتبار ان الموضوع الحقيقي لهذا الصراع لم يكن المبادىء الدينية ولكنه الجمهور سواء داخل القرية أو في المدينة. فالزوايا الى حدود الثلاثينات لم تفقد قوتها بالرغم من انها كأطر تنظيمية واضحة المعالم، وقوية لم تعد حاضرة، لكن على المستوى المذهبي - المعتقدي لم تفقد الزوايا قوتها وحضورها داخل الوعي الفردي والجمعي. وهذا الحضور متأت من عمقها وتجذرها الاجتماعي، الناتج بدوره عن تاريخها الطويل من جهة، وعن فعلها التكييفي للاسلام المثالي مع واقع الناس وشروطهم اليومية من جهة أخرى. وما جعل الصراع بين النخبة والزوايا يتخذ صيغته الحادة هو ان النخبة فضلت ان تلج الحقل السياسي من زاوية الحقل الديني. واختيارها هذا يفرض عليها ضرورة التصادم مع الزوايا، لانها المؤسسات التي اشتغلت في هذا الحقل وسيطرت عليه الى جانب السلطان. لذلك لا منافس آخر لافراد النخبة سوى الزوايا، خصوصا وان السلطنة ليست موضوعا للصراع. وطبيعة هذا المنافس ليست عادية، فهو منظم مؤسساتيا ودينيا وهذا ما يمنع قيام أية إمكانية لتأسيس وتحقيق حظوة كاريزماتية خارج مجاله.

من هذا المنطلق. عملت النخبة على تهديم الاسس الكاريزماتية لشيوخ الزوايا قصد تأسيس حظوتها الخاصة ومن تم التمكن من جلب الاتباع والجمهور. وما يجسد هذه العملية. عمل النخبة على تأسيس مدارس منافسة للزوايا من جهة. ثم التركيز على العمل من داخل المسجد من جهة أخرى. إضافة الى تحويل كثير من الزوايا الى مدارس وهو تحويل من الداخل يسهل في رأي النخبة عملية الوصول الى الاتباع.

لم تكن النخبة تهدف في جوهر الامر الى تأسيس الاسلام الطاهر أو الكشف عن علل تخلف المجتمع المغربي أو عن جوهر الظاهرة الاستعمارية. ولكن هدفها الاساسي هو تأسيس حقل حظوتها الخاص وتهديم أسس أية منافسة من طرف الزوايا في هذا الحقل. فالزاوية سواء داخل المجال الحضري أو القروي كانت تشكل أخطر مهدد للنخبة. ففي المجال الحضري. رسخت الزاوية إرثا سياسيا تمثل في مساهمتها الكبرى في الحركات الدستورية التي عرفتها بداية هذا القرن. وفي المجال القروي. أطرت الزاوية بإسلامها الجهادي والمهدوي الحركات القروية. مرسخة بذلك إرثا مناقضا لاي تعامل مع الظاهرة الاستعمارية من داخلها. في الحالتين معا كان تخوف النخبة من الزاوية ليس بوصفها قوة دينية محضة. ولكن باعتبارها قوة دينية مرتبطة بشكل وثيق بالوضعية السياسية. وقد جسدت النخبة هذا التخوف في شكل منافسة متعددة المستويات اختارت لها غطاءات دينية وسياسية متعددة.

الفصل الثاني

تجليات التغير في سياق الاستمرارية

I

بنية التمثل السياسي ولا شعورها

1 - بنية التمثل السياسي : المستوى الاول

لقد أبرزنا سابقا بأن صراع النخبة للطرقية والزوايا لم يكن دينية الجوهر بل اختارت الخطاب الديني كشكل تعبيري – ايديولوجي عن تخوفها اساسا من القرية. واسلامها الجهادي – المهدوي الرافض للظاهرة الاستعمارية والداعي للمقاومة المسلحة. هذا التخوف ليس سيكولوجيا ولكنه من طبيعة سوسيولوجية بما انه تخوف جماعي واعٍ من طرف النخبة الوطنية. كما ان جذوره الاجتماعية مترسخة في بنية التمثل الجماعي للنخبة. لا ينحصر هذا التجذر في الوعي المكتسب فقط من طرف هذه النخبة. بل ان عمقه يمتد الى باطن البنية الاجتماعية بعناصرها التاريخية والاسروية والثقافية والدينية، باعتبارها البنية المؤطرة لميلاد النخبة الوطنية وفي نفس الوقت للجذور الاجتماعية والتاريخية للوعي الذي حملته النخبة.

إذا كان هذا التخوف قد تم تغليفه دينيا أثناء مصارعة الطرقية، فانه يبرز بطريقة واضحة أثناء تحديد النخبة لعملها السياسي بشكل خاص وللعمل السياسي بشكل عام. يقول عبد الكريم غلاب موضحا تمثل النخبة للعمل السياسي :"إن المواطن المغربي في البادية لا يعرف المقاومة الا عن طريق السلاح وهذا شيء طبيعي. فالعمل السياسي يتطلب التفكير المشترك والتجمع والسرية ووحدة العمل. وهذا لم يكن يتوفر في الارياف لعدة اسباب منها التخلف

الفكري ومنها ان الاستعمار كان يحصي أنفاس البدويين خوفا من ان يلتحقوا بالمقاومة في الجبال. ومنها ان التفكير المشترك لم يكن ميسرا لعدم وجود ثقافة ما يمنع ذلك. ومنها ان السكان في الارياف موزعون في سكناهم في المداشر فلا يكادون يجتمعون الا في السوق ولا يكاد يتسع لغير التجارة. العمل المسلح يسهل التجمع حوله لان القيادة تفكر وتبدأ بداية بسيطة يتداعى حولها المواطنون لدعوة السلاح نفسها. اما العمل السياسي، فهو يفتقد كثيرا من مقومات الوجود والتنظيم والنجاح في البادية"[1].

حسب هذا النص، يبرز العمل السياسي كعمل خاص بالمدينة لان مقوماته موزعة بين ضرورة السرية والتنظيم والوحدة ثم التفكير المشترك والتخطيط والاجتماع. وهي مقومات توفرها المدينة وعلى أساسها تتم ممارسة "المقاومة" السياسية. بينما العمل المسلح، فمرتبط بالقرية من حيث انه عمل بسيط يتماشى مع طبيعة الانسان القروي وثقافته المحدودة.

إن هذا التصور المبني على نقائض ما تستدعيه وتتطلبه المقاومة المسلحة في البادية، يبرز الجوهر الحقيقي لتمثل النخبة السياسي : إن القرية بطبيعة تاريخها وأشكال مقاومتها هي ما يجب إبعاده. والإبعاد حسب قول غلاب يتم هذه المرة ليس عبر مصارعة التخلف الفكري الناتج عن الطرقية، ولكن عبر تحديد طبيعة العمل السياسي، بوصفه عملا يلغي إمكانية العمل العسكري/الجهادي أي عبر جعل المدينة تلغي القرية. إن المنطق هذه المرة، لم يعد دينيا ولكنه أصبح سياسيا. فحقل السياسة لا يتوافق مع القروي ومن ثم، كما يقول غلاب، جاء دور المدينة لتغيير المعادلة المعروفة تاريخيا بدفاع القرية عن المدينة، كي تتخذ شكل دفاع من طرف المدينة عن البادية[2].

1. عبد الكريم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية"، الجزء الأول، مذكور سابقا، ص 46.
2. عبد الكريم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية"، الجزء الأول، مذكور سابقا، ص 18.

إن المدينة هي بديل القرية. ومن ثم فالمنطق يقود هذه المرة إلى ضرورة تبعية القرية للمدينة والفلاح للنخبة. هذا هو الجوهر المقصود للعمل السياسي بالنسبة للنخبة. فالدين السلفي لا يمنح موقعا للزوايا. والعمل السياسي لا يمنح موقعا لرجل القرية. كما أن الدين والسياسة في هذه الحالة. يؤسسان على تغييب القرية كتاريخ وكمعتقدات وكمقاومة. ومن ثم. يحددان شكل العمل ضمن الدائرة الإستعمارية بمنطق العقل السياسي والديني. فهذا الأخير يعقلن الوعي والسلوك. والأول يعقلن المقاومة ويطبعها بطابعها السلمي ـــ الإصلاحي. وعملية العقلنة ليست في آخر المطاف سوى إفراغ للوعي من شحناته المهدوية والجهادية ثم إفراغ للمقاومة من طابعها المباشر والعسكري.

يقدم تصور النخبة للعمل السياسي دليله على صحة تحديده للعمل السياسي من خلال إرساء تقويم للحركات القروية، التي عرفها المغرب بعد وقبل ترسيخ الحماية سنة 1912. ويتم التركيز ضمن هذه الحركات على تجربة محمد بن عبد الكريم الخطابي. باعتبارها الحدث الأكبر الذي عرفه تاريخ القرية مع بداية هذا القرن من جهة. وباعتبارها التجربة التي بانتهائها. أعلنت بداية النخبة بالمدن من جهة أخرى. لا تنكر النخبة أهمية الحركات القروية لكن تعتبرها نهاية مرحلة وبداية أخرى في تاريخ الحركات التحريرية بالمغرب. فالعمل السياسي طرح بشكل ضروري مع نهاية هذه الحركات. يقول عبد الكريم غلاب : "وقد نشأت البذور الأولى للحركة الوطنية السياسية في المدن ولعلها كانت البديل للحركة الوطنية المسلحة التي لفظت أنفاسها في الأرياف (حرب المجاهد عبد الكريم الخطابي في الريف. وماء العينين والهبة في الصحراء) أو هي في مركز حرج (حرب المقاومة لموحى أو حمو الزياني وباسلام في الأطلس)"[1].

1. المرجع نفسه. ص 46.

إذن، مع نهاية حركة المقاومة المسلحة، طرحت ضرورة العمل السياسي السلمي الذي سيقوده جيل جديد، مدشنا بذلك مرحلة جديدة في تاريخ الحركة الوطنية حسب غلاب. إن الجيل الجديد، جيل مثقف وعالم وهذا ما يسمح له بمعرفة أشياء كثيرة عن حركات التحرر في الشرق والغرب. ولأنه جيل مثقف، فقد قرر التخلص من الشعور بالذنب تجاه آبائه/الجيل السابق. وبذلك، يكون العمل السياسي نوعا من التكفير عن الذنب[1]. بهذا التفسير السيكولوجي، حدد عبد الكريم غلاب الشكل الذي اتخذته مرحلة العمل السياسي التي قامت على أنقاض العمل المسلح في القرية. فهذا الأخير كان دليلا على فشله وبرهانا على ضرورة عمل من نوع آخر مغاير للعمل العسكري وهو العمل السياسي.

إن تناول الحركات القروية من طرف أفراد النخبة، وبالخصوص حركة محمد بن عبد الكريم الخطابي، قد اتخذ صيغة استعراض حدثي في غياب ضبط تحليلي لمنطقها[2]، أو صيغة تحليل مغاير لمنطق الأحداث[3]. فبالنسبة لعلال الفاسي، تتخذ هذه الحركة شكلا عسكريا ضد المستعمر الإسباني والفرنسي، لكن الذي يعتبر مهما ضمنها هو موقفها من الزوايا والطرق، وبالضبط عمل عبد الكريم على تهديم الزاوية الدرقاوية بأمجوط ثم معتقداته السلفية. وهنا تتحول هذه الحركة إلى مصدر لتدعيم الإيديولوجية السلفية باعتبارها المرجعية الإيديولوجية للعمل السياسي[4]. إضافة إلى ذلك، يميز علال الفاسي حركة محمد بن عبد الكريم الخطابي عن باقي

---

1 . عبدالكريم غلاب تاريخ الحركة الوطنية مذكور سابقا، ص 18.

2 . أنظر بهذا الصدد، تحليل بلحسن الوزاني لحركة محمد بن عبدالكريم الخطابي في : "وطنيات"، العدد 153 - 174 ص 1987 السادس، مؤسسة بلحسن الوزاني.

3 . أنظر بهذا الصدد: علال الفاسي: "الحركات الإستقلالية في المغرب العربي" مذكور سابقا، ص 109 - 121.

4 . المرجع نفسه، ص 119.

الحركات القروية الأخرى. على اعتبار أن حركته لم تقع في "الخطإ الذي وقعت فيه حركات الهبة وولده ماء العينين حينما أعلنا نفسيهما ملكين بعد أن كانا مخلصين للعرش ومدافعين عنه"[1]. إن التشبث بالسلطان يعتبر بالنسبة للنخبة حدا فاصلا بين الوطني واللاوطني. وهذا أمر فصلنا فيه سابقا. لذلك فالحركات القروية التي عرفها المغرب سواء قبل الحماية أو بعدها لا تعترف بها النخبة. نظرا لأنها وصلت إلى حدود نزع الشرعية عن السلطان. والغائب في هذا الحكم هو إلغاء الشروط التاريخية لهذا الفعل. فسواء السلطان عبد العزيز أو عبد الحفيظ. قد نزعا عنهما الشرعية الدينية ومن ثم السياسية في رأي الجمهور. على اعتبار أنهما تخليا عن مبدإ أساسي يؤسس اعتراف الناس بالسلطان. ويتمثل في الجهاد ضد العدو الخارجي أثناء المس بالدين أو بالبلاد من طرف الأجنبي. إضافة إلى أنهما لم يعودا قادرين على حماية الأفراد. بل عكس هذا. استعان كل واحد منهما بالمستعمر قصد صد الحركات القروية[2]. إن اختيار الحلول الديبلوماسية عوضا عن المواجهة أو المقاومة أطر إلى جانب العوامل السابقة. إعلان زعماء الحركات القروية عن سلطنتهم.

كما أن تعامل النخبة مع هذه الحركات كان له هدف آخر. فقد استعملتها واستثمرتها لتحقيق تقاربها مع السلطان من جهة. وضربها للزوايا من جهة أخرى. فالإقتراب من السلطان هو الغاية التي جعلت علال الفاسي يركز على عبد الكريم الخطابي ويدين من خلاله الحركات القروية الأخرى. على اعتبار أن حركة عبد الكريم تتماشى مع عمل النخبة. ولكن بالطبع بعد تأويلها بشكل مغاير لحقيقتها. يقول علال الفاسي : "فالحرب الريفية كانت مع تمسكها

---

1. المرجع نفسه. ص 121.

2. أنظر بخصوص حالة السلطانين عبد العزيز وعبد الحفيظ :

- R. MONTAGNE : "Révolution au Maroc", op. cit, P: 130.
- G. AYACHE : "Les origines de la guerre de rif", S.M.E.R., Rabat, 1990, P: 54.

بوحدة التراب المغربي في ظل العرش العلوي المجيد ترمي إلى أمرين : استقلال البلاد وتمتيعها بالحكم الدستوري وقد ظل هذان الأمران غاية كل المواطنين المغاربة منذ فجر القرن العشرين إلى اليوم»[1].

بهذه الكيفية المعروضة، لا تعدو حركة محمد بن عبد الكريم أن تكون سوى عمل من ضمن الأعمال التي قام بها كل الناس منذ بداية هذا القرن، وهو نفس العمل الذي تعمل لأجله النخبة الوطنية. وتصبح هذه الحركة بفعل هذا التحويل، مجالا للإستثمار الإيديولوجي من طرف النخبة قصد كسب استمرارية علاقتها بالماضي وبالمستقبل، والتي ليست سوى صيغة لضمان شرعية التمثل السياسي في بنية المجتمع المغربي.

إن الحركات القروية قاومت بالسلاح، لكن القضاء عليها تم بطريقة تدريجية، لذلك، يقول علال الفاسي أن الذين "غلبت القوة على أمرهم، أصيبوا بدهشة العسكري المغلوب على أمره والذي لا يستطيع أي عمل بعد تجريده من السلاح. فكان لزاما لإزالة هذه الدهشة أن ينتظر نشوء جيل جديد مشبع بروح المقاومة السلمية التي لا تعطي للسلاح المقام الأول في كل معركة»[2]. إن هذا الجيل الجديد الذي تجسده النخبة هو المقصود من وراء استحضار النخبة للتاريخ القروي. إنه جيل طرحته ضرورة تاريخية نابعة من انهزام جيل المقاومة المسلحة، لكن هل فعلا نبع هذا الجيل من هذه الضرورة، وهل انهزام الحركات القروية هو ما يمنحه شرعية تمثلاته السياسية ؟

إن موقف النخبة من الحركات القروية التي عرفها المغرب مع بداية القرن الحالي، يؤكد إحدى أفكار روبير مونتاني القائلة بأن محمد بن عبد الكريم كان سلفيا لكن حركته كانت تعبيرا عن نهاية المغرب العتيق والذي هو مغرب القبيلة. لقد كان آخر علامة على هذا المغرب

2 . علال الفاسي: "الحركات الإستقلالية في المغرب العربي"، مذكور سابقا، ص 123.
3 . علال الفاسي: "الحركات الإستقلالية في المغرب العربي"، مذكور سابقا، ص 152.

الذي سيعرف تحولاته ابتداءا من سنة 1926[1]. إنها نفس الفكرة التي عبرت عنها النخبة بأفول جيل السلاح وبروز جيل المقاومة السلمية الذي سيدشن عمله ابتداءا من نفس السنة. ففكرة المغرب الجديد ومعها فكرة الجيل الجديد. ليست في آخر المطاف سوى عنصر من الخطاب الإستعماري المصنوع من طرف الإقامة العامة حول المغرب. وهو جزء أيضا من الكتابات الإستعمارية التي تابعت الخطوات الإستعمارية.

يظهر هذا الطابع في كون المغرب المستعمر هو المغرب الجديد والمتحضر. إنه المغرب الهادئ الذي لم تعد فيه أية مقاومة. بينما مغرب الحركة القروية فهو مغرب الفوضى لأنه مغرب القبيلة والتخلف. والإنتقال من المغرب العجوز إلى المغرب الشاب يعزيه المستعمر إلى وجوده. فالإنتقال تم بفضله. وهذا الأمر هو ما يبرر به المستعمر وجوده بالمغرب. إن هذا التحول الذي يتم الحديث عنه من طرف المستعمر والنخبة. وهنا كل واحد يبحث عن تبرير شرعيته. ليس سوى خطاب تبريري لا يرتكز على أي تحليل دقيق لبنية المجتمع المغربي. "فالبنيات العميقة للمغرب لم تهدم ولم تغير لا من طرف المستعمرة ولا أثناء فترة الاستقلال"[2] اعتبار الجيل الجديد سوى استمرار لجيل علماء المخزن مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين. إن هؤلاء العلماء كانوا معاضدين للسلطان في إدانة الحركات القروية بوصفها حركات تمرد وخروج عن طاعة الإمام. والنخبة أعادت إنتاج نفس الموقف. لكنها تصر على تقديم ذاتها كجيل جديد. تكمن حقيقة هذا الجيل في أنه ليس جيلا جديدا وإنما يظهر وكأنه كذلك. لكن عمقه يكبت جيل الحماية السابق عليه[3]. والذي لم يكن

1.. R. MONTAGNE : "Révolution au Maroc", op. cit, P: 127.
2. R. LEVEAU : "Le fellah marocain défenseur du trône", presse de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1976, P: 277.
3. J. Berque : "ça et là dans les débuts du réformisme religieux au Maghreb", op. cit, P:485.

خطابه الأخلاقي والحزني خارجا عن نطاق السياسة الإسلامية للمارشال اليوطي.

ومن ناحية أخرى، عرضت النخبة تصورها عن ذاتها باعتبارها نخبة المدينة، صانعة بذلك التقابل بين القرية والمدينة، ومؤسسة التعارض بين بنية المدينة وسلوكات ووعي أفرادها، وبنية القرية بسلوكات ووعي أفرادها. هذا التعارض نجده حاضرا في بنية الخطاب الإستعماري. فمحمد بن عبد الكريم الخطابي أظهر في رأي روبير منتاني، أن التناقض الذي يعيشه المجتمع المغربي حاصل بين رجل القبيلة المحارب، ورجل المدينة الشاب الذي تربى في أحضان الفوضى الأخلاقية للمدن العصرية[1]. ضمن هذا التصور، اعتبرت النخبة الوطنية أن مهمتها هي محاربة الجمود بأشكاله الكلية، والفكري منه بشكل خاص. وكانت بداية محاربته متجسدة في مصارعة الزوايا. إن الغائب في خطاب كل من النخبة الوطنية وروبير منتاني، هو أن التناقض الحقيقي في فترة العشرينات والثلاثينات من هذا القرن ليس تناقضا بين القرية والمدينة، وليس تناقضا بين المقاومة المسلحة والعمل السياسي، وليس تناقضا بين الجهل والعلم، ولكنه تناقض بين المستعمر والمستعمَر. هذا التناقض هو الذي لا تفضل النخبة إثارته كما لا يفضل المستعمر فعل ذلك، نظرا لأن من بين مسلمات النخبة والمستعمر عدم مناقشة الحماية من حيث جوهرها لأنها خارجة عن إطار الجدال، كما أشار إلى ذلك اليوطي، بحكم طبيعتها كنتيجة لمعاهدات قديمة واتفاقيات أممية.

ما يعنيه هذا الإلتقاء بين الخطابين، هو أن موقع الحركات القروية بالنسبة للنخبة والمستعمر يوجد خارج الدائرة القانونية للحماية، على اعتبار أنها طرحت بشكل عملي السؤال حول جوهر الإستعمار، سواء في صيغته العسكرية أو الحمائية. لذلك، لا يمكننا أن ننكر أن

1 . R. MONTAGNE : "Révolution au Maroc", op. cit, P: 176.

هذه الحركات القروية قد أدركت منذ البداية أن الهدف الحقيقي من الكفاح الوطني هو الإستقلال[1]، معلنة بذلك نقاط تباعدها مع المستعمر والنخبة الوطنية. لكن هذا التباعد حاولت نخبة الثلاثينات أن تحوله إلى إبعاد شرعي لهذه الحركات، ارتكازا على تبريرات من مثل التعارض بين البادية والمدينة. كما يمكن إيضاح صيغ هذا الإبعاد في أن النخبة خلقت تعارضا بين العمل العسكري المسلح والعمل السياسي باعتباره مظهرا آخر لتعارض القرية والمدينة. وقد عرضنا لموقف عبد الكريم غلاب وهو يسجل هذا التعارض بناء على تجربته الشخصية، وعلى روايات الشخصيات المؤسسة للحركة الوطنية[2].

من بين عناصر الغموض التي تكتنف التعارض بين العمل السياسي والعسكري، هي أن جوهر مفاهيم العمل السياسي وأصلها مستقى من العمل العسكري. فمصطلحات التاكتيك والإستراتيجية مصطلحات عسكرية قبل أن تكون سياسية وأن السرية جزء مؤسس للعمل العسكري مثلما أن التنظيم هو العمود الفقري لكل عمل من هذا النوع. كما أن كل أشكال الحساب والتفكير والتخطيط والإجتماع حاضرة ومؤسسة للعمل العسكري. لذلك فالقائد العسكري، وهنا نتحدث عن قائد حركة تحريرية وليس عن قائد جيش نظامي، قائد سياسي بالضرورة نظرا لأن العمل المسلح يكون وسيلة لإرساء العمل السياسي، وبصيغة أدق، إنه بعمله العسكري، يمارس العمل السياسي. لذلك، فالفصل والتعارض بين العملين لدرجة التناقض ليس له أي مرتكز من داخل حقل السياسة، ولا من داخل الحقل العسكري. إن السياسة ليست عملا ميكيافيليا خصوصا حينما يكون الأمر متعلقا بمجتمع مستعمر.

---

1 . محمد زنيبر : "محمد عبد الكريم ونشوء الفكر الوطني"، مجلة "تاريخ المغرب"، العدد الثالث، السنة الثالثة، 1983 ص 32.

2 . عبد الكريم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية"، مذكور سابقا، ص 10.

ومحمد بن عبد الكريم أو غيره من زعماء الحركات القروية، كانوا يفكرون وينظمون ويتكتكون[1]. ولن نجد دليلا أبلغ على مستوى الواقع، من البناء التنظيمي والقانوني الذي أسس عليه محمد بن عبد الكريم جمهوريته طيلة خمس سنوات. أما على مستوى الشهادات، فلن نجد دليلا أبلغ من أن هذه الحركة قد خلقت ردود فعل عند زعماء كبار لحركات تحرير على المستوى العالمي، في الوقت الذي لم تلق فيه إلا صدى باهتا على المستوى المحلي[2].

ارتكازا على معطيات مماثلة، يبدو أن التعارض الذي أرساه عبدالكريم غلاب بين العمل المسلح ببساطته، والعمل السياسي بتعقده، ليس سوى شكل من أشكال الإبعاد والإقصاء للحركات القروية. إن بنية التمثل السياسي لنخبة الثلاثينات لم تتعامل مع حركة محمد بن عبد الكريم في حد ذاتها، بل تعاملت معها كحركة مهزومة. إن الهزيمة هي الكلمة المفتاح لهذا التعامل على اعتبار أنها تثبت نهاية مرحلة وبداية أخرى. إنها هزيمة الحركات القروية وليست هزيمة الحركة الوطنية، بل على العكس من ذلك، إنها مصدر "نجاح" الحركة الوطنية[3]. ومن ثم، فإن الغاية من إثارة هذه الحركة القروية، ليس في النهاية سوى إثارة لهزيمتها ومن خلال ذلك إثبات لشرعية التمثل السياسي للنخبة، ولشرعية العمل داخل دائرة الحماية. فالأفراد المكونين للنخبة لم يشارك أي أحد منهم في المقاومة المسلحة ضد المستعمر قبل سنة 1934، إضافة إلى أنهم ينتمون ككل "إلى وسط، كان في المرحلة الأولى للحماية، غير مساند للمقاومة المسلحة للجنود الفرنسيين"[4].

---

1 . محمد زنيبر : "محمد عبد الكريم ونشوء الفكر الوطني"، مذكور سابقا، ص 30.

2 . أنظر بهذا الخصوص، ما يقوله جيرمان عياش عن حركة عبد الكريم في :
"Les origines de la guerre de rif", op. cit, P: 14.

3 . هذا الرأي يؤكده :
- L. CERYCH : "Européens et Marocains", op. cit, P:111.

4 . Ibid, P: 11 - 12.

هذه العناصر هي جزء فقط من الكل الذي يفسر تمثل النخبة السياسي القائم على إبعاد ونفي الشرعية عن الحركات القروية، والمؤسسات المنتمية للمجال القروي. أما غرض هذا الإبعاد، فيتمثل في ضمان سيطرة النخبة على الحقل السياسي ارتكازا على مبدأين محددين هما مسايرة المستعمر بمنطق العمل السياسي أو المقاومة السلمية، ثم ضمان السلطان كمحور مركزي لهذا العمل السياسي، وضامن لشرعيته. لذلك، لا يمكن لتمثل سياسي من هذا النوع أن يقبل ما يرفضه السلطان وتاريخ السلطنة ككل. فالسلطان مولاي يوسف يوضح للمقيم العام اليوطي رأيه في الحركات القروية وأشكال التعامل معها قائلا : "إن قبول مطالب عبد الكريم هو القيام بعمل لم يقم به أي سلطان مغربي، ويتمثل في الإعتراف بسلطان الروي"[1]. إن مصطلح الروگي/المتمرد بما أنه لحق بمحمد بن عبدالكريم، فإنه ضمنيا سيلحق كل زعماء الحركات القروية، ليصبح بذلك تاريخ القرية والحركات القروية، تاريخ الخروج عن طاعة السلطان، وليس تاريخ الخروج عن أشكال مسالمة الأجنبي. بهذه الطريقة، يتضح جزء أساسي من بنية التمثل السياسي للنخبة باعتباره تمثلا ملحقا بالسلطان وبرؤيته لتاريخ المغرب بوصفه تاريخ تعاقب سلالي.

2 - بنية التمثل السياسي : المستوى الثاني

إن ربط السياسة بالمدينة الذي ركزته النخبة ضمن هدف إقصائها للقرية من مجال الفعل السياسي له مرتكز أساسي مباشر يتمثل في ضمان النخبة الوطنية للحقل السياسي كحقل محفوظ لأفرادها وللسلطان، وله مرتكز خفي يرتبط بالتاريخ العميق للمجتمع المغربي، وبذلك يمكن أن ننعته بأنه مرتكز لاشعوري. يتخذ حضور اللاشعور شكله في صيغة أعراض خارجية مثل فلتات اللسان أو زلات القلم أو أعراض أخرى... وبالنسبة للنخبة، اتخذ حضور هذا

(1) L. CERYCH : "Européens et Marocains", op. cit, P:10.

اللاشعور الجمعي نفس الصيغة. إنه هو الذي جعل أحد أفراد النخبة يلجأ أثناء محاولته لتحديد وضعية النخبة إلى تشبيهها بوضعية الرسول قبل الهجرة من مكة إلى المدينة. وهذا التشبيه له دلالته المباشرة وتتمثل في أن مصارعة النخبة للزوايا لا تخرج عن إطار مصارعة المسلم للكافر. كما له أيضا دلالة خفية تتجسد في حضور التصور الإسلامي السياسي كمرجعية مؤطرة للتمثل والسلوك السياسيين للنخبة.

فالسياسة في تاريخ الإسلام ارتبطت بالمدينة ولم ترتبط بالقرية على اعتبار أن المدينة ظلت دائما مركزا للحاكم سواء كان خليفة أو سلطانا أو أميرا للمؤمنين كما أصبحت مركزا للنخبة الوطنية. إن المدينة مركز دال على النظام بينما القرية فهي مجال للتعاضد القبلي وموطن دائم للفوضى. لذلك ترتبط المدينة بالسلطان السياسي بنفس الشكل الذي ترتبط به الأمة بالإمام. فالأمة هي منبع شرعية وجود الإمام. وإذا ما حاولنا البحث عن التحديد الإسلامي للأمة، فإننا سنجد أن العلاقة بين الأمة والمدينة واردة والتماثل بينهما حاضر.

تعرف الأمة من خلال حديثين للرسول بالشكل التالي : "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا" ثم "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كالجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى". يظهر الحديث الأول أن الأمة مفهوم مماثل لمفهوم المدينة. أما الحديث الثاني، فالأمة تتماثل ضمنه مع الجسد. لذلك لا يمكننا أن نتعامل مع هذه المماثلة المجازية في اللغة إلا باعتبارها علامة على المفهوم الحضري للسياسة في التصور الإسلامي. فالمدينة الإسلامية تجسد فعلا مفهوم الأمة. إنها بنيان مرصوص يشد بعضه بعضا، وكل دروب هذا البنيان تؤدي إلى المسجد الأكبر الذي يشكل مركز المدينة. نفس الشكل بالنسبة للأمة. فهي

عبارة عن أفراد متراصين بفضل عروتهم الوثقى المجسدة في الرابطة الإسلامية. وكل مؤسساتهم وتنظيماتهم الإجتماعية والدينية تسير باتجاه المركز الموحد الذي يجسده الإمام أو الحاكم بصفة عامة.

فالمدينة يوحدها المسجد/بيت الله الديني والأمة يوحدها الإمام/بيت أو مؤسسة الله السياسية. بهذه المماثلة بين المدينة والأمة، يتم إقصاء القرية بكل مؤسساتها الدينية والإجتماعية – القبلية. كما يتم تحديد معنى خاص لحقل السياسة ضمن التصور الإسلامي. وإذا ما تجاوزنا المعنى الإشتقاقي في اللغة العربية لكلمة سياسة، التي تعني ساس وقاد سواء الكلام أو الناس. فإننا سنصل إلى الدلالة السياسية لكلمة السياسة. فالحقل السياسي الإسلامي، حقل لممارسة الخضوع من طرف الأمة بكل أفرادها للسلطان. وبذلك، يصبح كل فرد من أفراد الأمة فاعلا سياسيا. لأنه بممارسته لعملية الخضوع هذه فإنه يمارس فعلا سياسيا. فالخضوع للسلطان هو ضمنيا محافظة على وحدة الأمة، وعلى وحدة التصور الإسلامي لها. وبذلك يصبح الفعل السياسي فعلا دينيا والعكس صحيح. أما الفرد أو الجماعة التي ترفض عملية الخضوع هذه، فإنها تطرد من الحقل الديني والسياسي. إنها لا تحقق اعتراف الأمة بها كمعارضة سياسية ولكن يبقى فعلها موسوما بالمروق أو الزندقة أو البدعة. وبتعبير آخر، فإن السياسة كممارسة لمنافسة أو معارضة السلطان لا يتم الإعتراف بها كذلك، بل تعتبر نوعا من الخروج عن الدين. بناءا على هذا، فإنه على مستوى الواقع، بإمكان المجتمع المبني على مثل هذا التصور أن يؤكد ما قاله ميشو بللير عن غياب الأمة في الواقع وتعويضها باستبدادية السلطان[1]. لكن مفهوم الأمة إضافة إلى ما سجلناه بصدده لا يحمل فقط هذه الدلالة السلبية، بل إن الأمة ومن منطلق إسلامي مطالبة بتغيير المنكر بعزل

---

1 . M. BELLAIRE : "L'islam et l'état marocain", op. cit, P: 331.

السلطان بشكل شرعي إذا ما تعارضت سياسته مع مبادئ التصور الإسلامي. لكن عزل السلطان، بما أنه ليس عزلا لمؤسسة السلطنة، فإنه يبقى في النهاية تعويضا لسلطان بآخر يحكم بنفس الأسس. ومن ثم، فإن الدائرة تظل دائما هي نفسها.

إن الإسلام ديانة كليانية لا تفصل الشخصي عن الإجتماعي أو السياسي، بل تربطهما بشكل وثيق جدا يجعلهما حاضرين في الوعي الفردي والجماعي وفي الممارسة الفردية والجماعية أيضا حيث تتخذ، وهذا ما يهمنا، السياسة نفس الطابع الكلياني. فكل فرد راع وكل راع مسؤول عن رعيته ويتجسد هذا المبدأ في أن الأب يلعب دور السلطان في الأسرة كما يلعب هذا الأخير دور النبي في المجتمع بينما يجسد النبي القول الإلاهي. بهذا المنطق، لا يمكن للسياسة إلا أن تكون خدمة مباشرة أو غير مباشرة للسلطان. الخدمة المباشرة تتجسد في سياسة الأب لأبنائه، والثانية تتجسد في خضوع الأب للسلطان.

هذا التصور الكلياني المتمحور على ضرورة حضور السلطان سواء داخل الحياة الشخصية أو العامة، هو ما تبرزه لنا ثلاث رسائل في السياسة لأفراد مختلفين[1]. تجمع كلها على كون السياسة تعني خدمة السلطان بجميع الأوجه وإقصاء لكل أشكال معارضته أو مصارعته. فبالنسبة للفارابي، يحدد أن من بين قوانين حقل السياسة الإسلامية خدمة المرؤوس للرئيس بنفسه وماله. كما أن المرؤوس "لا ينبغي أن يظهر من نفسه الإستغناء عن الرؤساء ولا يقل مقداره، وأن يكون مظهرا قناعته ورضى بكل ما يتصرف فيه من الأمور والأحوال"[2]. أما بالنسبة لأبي القاسم المغربي، فإن السياسة

1 . أنظر هذه الرسائل في : "مجموع في السياسة" لأبي ناصر الفارابي وأبي القاسم الحسين بن علي المغربي والشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، بدون سنة الطبع.

2 . المرجع نفسه، ص 19.

مرتبطة عنده بتقوى الله وذكر نعمه وجميل صنعه بعباده. ومن ثم، فما على المرؤوس سوى الإيمان القدري بكل ما يصدر عن الرئيس على اعتبار أن كل تصرفاته جزء مما يصنعه الله بعباده[1]. ولا يخرج ابن سينا عن هذا الإطار حيث يعتبر أن "أتقى الناس وأولاهم بتأمل ما يجري عليه تدبير العالم من الحكمة وحسن إتقان السياسة وأحكام التدبير، الملوك الذين جعل الله، تعالى ذكره، بأيديهم حفظ العباد وملكهم، تدبير البلاد واسترعاهم أمر البشرية وفوض إليهم سياسة الرعية"[2]. ولكي يحقق الفرد خضوعه لهذا القانون الإلاهي المسير للحقل السياسي، لا بد له أن يسوس نفسه أولا، لأنه متى أحسن سياسة نفسه، فإنه يساهم في سياسة بلاده ومصره.

تتحرك التصورات الثلاث حول ثوابت مشتركة بالرغم من اختلاف أصحابها وزمانهم. فالسياسة لها طابع كلياني، وهي محورة حول السلطان كما تستدعي ضرورة خدمته بشكل كلي. إنها جزء من النسق الديني الإسلامي. لقد جسدت النخبة الوطنية هذه الثوابت بشكل كامل وذلك عبر مماثلتها بين بنية المدينة وبنية العمل السياسي ثم عبر محورة مشروعها السياسي حول السلطان، وتأطيرها للعمل السياسي بتصور ديني – سلفي للمجتمع في كليته وللعمل السياسي كطريقة لإخراج هذا المجتمع من جموده الشامل.

بتكريسها لهذه الثوابت تعيد النخبة الوطنية إنتاج عنصرين أساسيين يوضحان عمق تمثلاتها السياسية : - إنها تعيد إنتاج العمل السياسي كعمل توحيدي وإقصائي في نفس الوقت. فالتوحيد كآلية مركزية ضمن التصور السياسي الإسلامي هو في حد ذاته ممارسة لآلية الإقصاء. يظهر هذا الأمر جليا في تاريخ الزوايا

1 . المرجع نفسه، ص 76.

2 . مجموع في السياسة، مذكور سابقا، ص 83.

وفي تمثلات النخبة. فهذه المؤسسات لم يكن لها من مبرر وجودي سوى ممارسة التوحيد. توحيد الناس على أساس ديني. وهذا الفعل هو ضمنيا إقصاء للعلاقات القبلية ذات الطبيعة القرابية. فالزوايا، وإذا ما استثنينا تجربتي الزاوية الدلائية والسملالية، لم تعمل بتاتا على نفي مؤسسة السلطنة في حد ذاتها. لذلك اشتغلت هي الأخرى ضمن نفس التصور السياسي ـ الإسلامي. لكن إذا ما قارناها مع نخبة الثلاثينات، فسنجد أن الزوايا كانت تهدف تحويل القرية إلى مركز مستقطب وجاذب للمدينة وليس العكس[1]. وهذا كان من بين أسباب صراعاتها مع السلطان على اعتبار أن هذا الأخير كان مقيما بالمدينة ومن ثم فمنطقيا يجب أن تكون المدينة هي مركز الإستقطاب والجذب.

إن هذا الإختلاف بين استراتيجية النخبة والزوايا لا يخرج عن الإطار العميق الموحد والمتمثل في خلق الوحدة. خلق الأمة الموحدة سياسيا ودينيا. فسياسيا، لم تكن الزوايا منافسة للسلطان، بل إن منافستها له كانت دينية لأنها مراكز أخرى على هامش المركز الرئيسي الذي يجسده السلطان كأمير للمؤمنين. بينما النخبة، فقد كان مشروعها متمحورا حول مشاركة السلطان سياسيا. أما دينيا، فإن السلطان يشكل الموحد المطلق للأمة.

لكن هذه الإختلافات لا تبدو كذلك إلا حينما نغفل أن السياسي والديني في التصور الإسلامي غير منفصلين. فالإعتراف السياسي بالسلطان هو اعتراف ديني والعكس أيضا. لذلك، حينما كانت تعض الزوايا كالناصرية مثلا، ترفض إقامة خطبة الجمعة

---

1 . في هذا الباب، يمكننا أن نستحضر هجرة ورحيل جميع أتباع الزوايا بالمدن إلى القرى قصد إحياء مواسم شيوخهم. فإلى حدود الثلاثينات، كان أتباع الزوايا بالحواضر يسافرون مشيا على الأرجل إلى المراكز التي يوجد بها شيخهم المؤسس. أنظر روجي لوتورنو : "فاس قبل الحماية"، الجزء الثاني، تحقيق وترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، 1986، ص 871.

باسم السلطان. فإنها ضمنيا كانت تمس الجانب السياسي وحينما تعترف النخبة بالسلطان كموحد ديني. فإنها ضمنيا تعتبره الموحد السياسي.

إذن. إذا ما تناولنا عملية التوحيد كنقطة مركزية في تمثل النخبة الوطنية على ضوء الإتصال الحاصل بين السياسي والديني. فإننا سنكتشف بأن الإختلاف بين الزوايا والنخبة ليس جوهريا. إنهما معا تشتغلان بآليات التوحيد. فالنخبة تريد توحيد الأمة على أساس مشروع سياسي ديني محوره السلطان وهدفه إقصاء الزوايا. والزوايا اشتغلت بأدوات التوحيد الديني مقصية بذلك المؤسسات القبلية. إن النسق العام واحد وجوهره ديني بينما التحرك داخله هو الذي يحصل فيه الإختلاف: إما مرور إلى الديني من خلال السياسي. أو المرور الى السياسي من خلال الديني. في الحالتين معا. يتخذ السياسي شكلا كليانيا ويتخذ الديني شكلا مماثلا له كما ينتمي بذلك الطرفان إلى نفس النسق.

— إن تركيز التصور الإسلامي للحقل السياسي وللأمة على أساس الوحدة والتوحد. تركيز على قدسية الحقل السياسي. فكل فعل محافظ على الوحدة والتوحيد هو أساسا فعل ديني. إنه فعل قدسي. "فالخاصية المميزة للمقدس هي أنه يحضر في صيغة ما هو توحيدي وتشاركي في الوجود الإنساني"[1].

يتخذ هذا الفعل التوحيدي والقدسي حضوره المكثف لدى النخبة لأنها تجعل الأمة ممركزة حول السلطان الضامن لهذه الوحدة. إنه المرجعية الشرعية للتوحد. أما النخبة. فدورها اتباعا لهذا المنطق. يصبح هو الحفاظ على هذه الوحدة. وهذا عامل مساعد على فهم عمل النخبة لأجل إقصاء الزوايا. بما أنها تخلق مراكز متعددة تجعل

1. GEORGE BATAILLE, ROGER CAILLOIS : "Sociologie sacrée et les rapports entre "société", "organisme", "être"", in collège de sociologie, éd. Gallimard, 1979, P : 141.

الناس أتباعا لها وليس للسلطان. بهذا المعنى يمكننا القول أن التمثل السياسي للنخبة يعيد إنتاج التصور الديني الذي تتحرك في إطاره المؤسسات الدينية. فانفصال المؤمن أو ابتعاده عن الله يعني ضمن السياق الديني. إنه اقترابه من الطبيعة والفوضى. لذلك تنزع عنه إنسانيته مباشرة بعد تحقيق هذا الإبتعاد. ولكي لا تتسع دائرة المبتعدين عن الله. فهذا الأخير يرسل أنبياء ويصدر كتبا مقدسة قصد ضمان الإقتراب منه وبالتالي الإبتعاد عن الطبيعة.

إن هذا النسق التمثلي ذا الطبيعة الدينية والذي يحدد كيف يحافظ الله على دفع عباده للإقتراب منه. يقول عنه دولورم أنه نفس النسق المؤطر للمؤسسات السياسية لدرجة "يمكننا ملاحظة التطابق الكامل مع هذا النسق التمثلي ضمن مجال المؤسسات الدينية والسياسية"[1]. فإذا كان الله هو المرسل والنبي مبلغ الرسالة إلى المؤمنين باعتبارهم مرسَل إليهم بهدف حماية العلاقة بينهم وبين الله. فإن السلطان في النسق السياسي يصبح مرسلا والنخبة مبلغة لهذه الرسالة إلى الناس باعتبارهم مرسلا إليه قصد ضمان وحماية العلاقة بينهم وبين السلطان. وبهذه المماثلة. يصبح التمثل السياسي للنخبة الوطنية معيدا لإنتاج جوهر التمثلات الدينية. فالإرتباط بالسلطان تستقي منه النخبة شرعية فعلها كفعل قدسي على اعتبار أن هذا الأخير يستقي شرعية فعله القدسي من التصور الإسلامي ككل ومن النموذج النبوي بالضبط. إن هذا الإرتباط يعتبر شكلا من أشكال السلسلة الصوفية التي نجدها عند شيوخ الزوايا. فالزوايا ركزت على القرابة الدينية ـ الشريفية مع النبي. بينما عملت النخبة على ترسيخ قرابة سياسية مع السلطان جعلتها مصدرا لشرفها السياسي ومن تم احتكارها للحقل السياسي.

---

1 . J. DELORME et P. GEOLTRAIN : "Le discours religieux", in sémiotique, n° 27, 1977, P: 116.

II

في التجسيدات التنظيمية

1 - محطات التأسيس التنظيمي

+ **المدارس** : ضمن رسالة للحاج أحمد مكوار[1] بدأت الحركة الوطنية تنظم ذاتها سياسيا، في شكل تأسيس مدارس حرة ابتداءا من سنة 1919. وقد عرف هذا الشكل التنظيمي الأولي توزعا بين كثير من المدن المغربية. ففي فاس، تم تأسيس مجموعة من المدارس مثل :

— مدرسة أسست بمبادرة وجهاء المدينة وشبابها سنة 1921.

— المدرسة الناصرية التي أسست سنة 1923 وكان مديرها محمد غازي.

— مدرسة سيدي محمد بن علي تحت إدارة محمد بلحسن الوزاني.

— مدرسة سيدي بناني، ومدرسة رحبة القيس، ثم مدرسة القلقليين.

أما في البيضاء، فقد تم تأسيس سنة 1920، مدرسة النجاح بإيعاز من بوشعيب الدكالي. وفي الرباط تم تأسيس :

— مدرسة محمد گسوس تحت إدارة أحمد بلافريج.

---

1 . بصدد هذه الرسالة، ارجع إلى عبد الكريم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية"، الجزء الأول، الجزء الأول، مذكور سابقا، ص 35 هامش 2.

— مدرسة الزهرة سنة 1922.

— مدرسة المعطاوية سنة 1925، ثم مدرسة المباركية، ومدرسة الحياة بإدارة محمد المكي الناصري.

وبتطوان، تم تأسيس المدرسة الأهلية من طرف محمد داوود وكان عبدالسلام بنونة من أساتذتها. أما بمراكش، فقد أسست مدرسة الزاوية التي كانت تحت إدارة محمد المختار السوسي.

+ **الجمعيات** : توزعت الجمعيات المؤسسة بين التي تحمل طابعا ثقافيا والتي تحمل طابعا سياسيا. فسنة 1926، عرفت ميلاد جمعيتين، الأولى ذات طابع ثقافي ترأسها محمد المختار السوسي والثانية سياسية سرية ترأسها علال الفاسي. إضافة إلى جمعية أسست لأجل الدعاية للتعليم الحر. وفي نفس السنة، تم تأسيس جمعية حملت اسم "الرابطة المغربية"، وإسما مستعارا هو "أنصار الحقيقة". وقد أسست هذه الجمعية من طرف جماعة من الشباب من الرباط وتطوان. كما ظهرت بمدينة الرباط جمعية الشبان المغاربة. أما بالشمال، فقد تواجد فرع لجمعية أنصار الحقيقة بتطوان وآخر بطنجة. إضافة إلى الهيأة الوطنية السرية التي تأسست بتطوان سنة 1931 والتي تركت مكانها للهيأة الثانية المؤسسة سنة 1932.

إلى جانب هذه الجمعيات، حضرت جمعيات مسرحية وأخرى تربوية من مثل فرقة الجوق الفاسي التابعة لجمعية قدماء تلاميذ ثانوية مولاي إدريس، ثم جمعية الهلال بطنجة التي كانت تشخص روايات حماسية من مثل رواية الوليد بن عبد الملك ورواية صلاح الدين الأيوبي.

+ **التنظيم الحزبي** : وقد تم تدشينه بتأسيس "الزاوية" باعتبارها النواة التنظيمية المكلفة بإنتاج القرارات وتوجيه عمل الحركة الوطنية، وقد كانت تضم عشرين عضوا، بعدها، تم تأسيس

"الطائفة" وهي إطار تنظيمي ضم ستين عضوا. وقد كانت مهمتها العمل على تنفيذ القرارات التي ينتجها أعضاء الزاوية. كما كانت هذه القرارات تنفذ عبر قنوات تنظيمية متعددة. اتخذت شكل لجان وكل لجنة مكونة من أربعة أعضاء. كان يطلق عليها اسم "لجنة السافر". وقد كانت هذه اللجنة الأولى مكونة من علال الفاسي واليزيدي وعمر بن عبد الجليل ومحمد غازي. أما مهمتها. فهي ربط الإتصال بين مختلف الفروع. كما أسست "خلايا". حيث كانت كل خلية لها مسير أو رائد مهمته نقل المعلومات التي تعتبر سرية إلى خليته وتفسير الأحداث الداخلية التي كانت الحركة الوطنية محرومة من تفسيرها لإنعدام الصحافة الوطنية.

هذه الأشكال التنظيمية تم تتويجها سنة 1934 بالتنظيم السياسي المسمى "كتلة العمل الوطني" التي اشتغلت إلى حدود منعها ثم بروزها سنة 1937 في شكل "الحزب الوطني" الذي سيعرف انشقاقا. ستبرز على إثره الحركة القومية التي يتزعمها محمد بلحسن الوزاني. كما ستتحول هذه الأخير إلى حزب الشورى والإستقلال فيما بعد. بنفس الطريقة التي سيتحول بها الحزب الوطني إلى حزب الإستقلال[1].

2 - أسس وقصديات البنية التنظيمية :

2 . 1 . *توضيح نقدي*

يطرح المستوى التنظيمي بعلاقاته الداخلية ضرورة التحليل العميق. وحينما نؤكد على عمق التحليل. فإن ما نستحضره هو أن هذا المستوى شكل مرتكزا لكتابات كثيرة سواء التي جعلت الحزب

1 . بخصوص المعطيات التنظيمية، فقد اعتمدنا على المراجع التالية : علال الفاسي: "الحركات الإستقلالية في المغرب العربي". مذكور سابقا. ثم محمد بلحسن الوزاني : "مذكرات حياة وجهاد". مذكور سابقا. عبد الكرم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية". مذكور سابقا.

المغربي زاوية، أو تلك التي جعلته لا يستحق حمل هذا الإسم على اعتبار أنه من دون هوية، أو تلك التي نفت أي صلة بينه وبين الزاوية.

إن هذه الأطروحات الثلاث كانت ضحية تعقد بنية المجتمع المغربي من جهة، وتعقد وتشابك البنية القيمية والدينية والسياسية من حيث علاقاتها بالعمق التاريخي والإجتماعي لهذا المجتمع من جهة أخرى. وكما أوضحنا ذلك سابقا، فإن أحداث مغرب العشرينات والثلاثينات، ووعي الأفراد المنتمين إلى النخبة الوطنية في هذه المرحلة، يمكنها أن تخضع للسير في أي اتجاه إذا ما كانت القراءة سطحية. لذلك، فإن هذه الأطروحات الثلاث تعرف نقصا في التصور المنهجي الذي من خلاله أسقطت نماذجها على المجتمع المغربي.

الأطروحة الأولى : يمثلها كل من روبير ريزيت وضريف محمد[1]، ومضمون هذه الأطروحة متفاوت بين الباحثين. فالأول يعتبر أن الحزب ليس سوى زاوية، وقد كان مرتكزا في ذلك على التشابه الحاصل بين الزعيم الحزبي في علاقته مع العضو المنخرط، وبين الشيخ في علاقته بالمريد. هذه العلاقة المبنية على تقديس الطرف الأول من طرف الثاني. وباختصار فإن بنية الحزب تحتضن نفس خاصيات بنية الزاوية، وضمن عملية المماثلة هذه، لم يقم روبير ريزيت بدراسة لحقل الزوايا بنفس الطريقة التي قام بها لدراسة حقل الحزب، بل انطلق من تعريف غربي للحزب، وبما أنه لم يجد تشابها بين هذا التعريف والحزب المغربي، فقد استنبط النتيجة وهي أن الحزب المغربي زاوية[2].

1 . بالنسبة لروبير ريزيت، اعتمدنا على :
- "Les partis politiques marocains", ARMAND COLLIN, Paris, 1955.
أما ضريف محمد، فقد اعتمدنا على مقالته المطولة، "مؤسسة الزوايا بالمغرب الإسلامي مساهمة في التركيب"، المجلة المغربية لعلم الإجتماع السياسي، السنة الأولى، العدد الأول، 1986.

2 . للتعرف أكثر على هذه النتيجة، أنظر :
- R. REZETTE : "Les partis politiques marocains", op. cit, chap : I.

إن الأخطاء الحاضرة في مرتكزات هذا الباحث التحليلية يمكن إجمالها في خطأين قاتلين :

— الأول يكشف عنه نص للبحاث رمي لوفو. يقول هذا الأخير : "لا يرتبط تحليل ريزيت إلا بحالة جزئية تتعلق بالمستوى التنظيمي للأحزاب. من دون أن يموقع الظاهرة السياسية المغاربية في علاقاتها مع الثقافة التقليدية. فليس من الغريب ضمن شروط مماثلة. أن نرى حزبا سياسيا يستعمل إيديولوجية وأناس ومؤسسات ومناهج أو طرق منتمية لنسق ثقافي تقليدي. فتنظيم الأحزاب ليس سوى عنصر من نسق سياسي أكثر شساعة"[1].

إن الإرتكاز على البنية التنظيمية بعلاقاتها الأفقية والعمودية لخلق المماثلة بين الزاوية والحزب يغفل عنصرا أساسيا في تفسير حضور خاصيات من داخل حقل الزوايا في الحقل السياسي بشكل عام ومؤسسة الحزب بشكل خاص. يتمثل هذا العنصر في بنية النسق ككل أو ما سميناه بلغة ف. بروديل بالبنية العميقة أو المدة الطويلة. لذلك، فإن موقعة الظاهرة السياسية والدينية ضمن هذه المدة الطويلة سيكشف عن حضور هذه الخاصيات ولكنه لن يعتبرها العنصر المفسر للإستمرارية على اعتبار أنها أعراض فقط. والفرق بين الأعراض والأسباب مثله مثل الفرق بين التحليل العميق والقراءة السطحية.

إن تحليل روبير ريزيت. يمكن اعتباره تفسيرا معكوسا لأنه يفسر الظاهرة السياسية الحزبية من خلال الإرتكاز على مظاهر وأعراض. بينما هذه الأعراض تحتاج في حد ذاتها إلى تفسير. بمعنى أن السؤال الأساسي الذي يطرح هو كالتالي : إذا كانت البنية التنظيمية للحزب المغربي تحمل خاصيات كثيرة منتمية لحقل الزوايا. وهذا صحيح. فلماذا ؟ ما هو السبب ؟ هل مرجع ذلك أن الحزب ليس سوى

1 . REMY LEVEAU : "Le fellah marocain défenseur du trône", op. cit, P: 85.

زاوية في شكل جديد أم أن الأمر أكبر من ذلك ؟ إن غياب الإرتكاز على الكشف عن النسق العميق للتمثلات السياسية باعتبارها نتيجة لآليات عميقة وطويلة الأمد هو ما جعل روبير ريزيت يكتفي بإصدار النتيجة من دون تحليل لأسسها.

ـــ أما الخطأ الثاني الذي يوضح الخطأ الأول. فيمكن تجسيده في أن التحليل الذي يتم في غياب رؤية سوسيوتاريخية، وفي غياب دراسة لحقل الزوايا، أي في غياب ضبط للإيقاع الذي يشتغل به التاريخ والموزع بين الإيقاع القصير والسريع، والإيقاع البطيء والطويل. في غياب كل هذا، لم يكن أمام هذا الباحث سوى تعويض هذا الغياب باللجوء لاشعوريا إلى المنطق الصوري الأرسطي بالرغم من أن هذا المنطق قد أصبح متجاوزا حتى على المستوى المنطقي الصرف. فالقياس المنطقي الذي قاد روبير ريزيت إلى نتيجته، هو أحد أقيسة أرسطو المنطقية المسماة بالقياس بالتشابه. فالحزب يحتضن مجموعة من الخاصيات (مقدمة كبرى) والزاوية تحتضن نفس الخاصيات (مقدمة صغرى). إذن، فالحزب هو الزاوية (نتيجة).

إن منطقا مماثلا حينما يلج مجال التحليل، يتحول إلى منطق مغالط باعتباره يؤدي وظيفة الإخفاء المنطقي ـ الصوري للمعطى التحليلي الواقعي الناقص.

أما بالنسبة لأطروحة الباحث ضريف محمد، فأول ما يمكن تسجيله بصددها، يعلن ذاته في أنها ليست سوى نسخة لأطروحة روبير ريزيت مع فارق ثانوي. يتجسد هذا الفارق في أن هذا الباحث الأخير توصل إلى نتيجة عبر تحليله للزوايا. لقد عمل ضريف محمد على استعراض تطور حياة الزوايا المتعددة ليصل في الأخير إلى خلاصة تخص الحزب، وليس الزوايا وسبب ذلك أنه اكتفى باستدعاء واستحضار خلاصة أطروحة ريزيت القائلة بأن الحزب هو الزاوية، ثم ميزها عبر ممارسة إضافة جديدة وهي أن الحزب ليس سوى زاوية

مدجنة. بمعنى أن تحليل ضريف محمد، إضافة إلى تسرعه، باستحضاره لخلاصة روبير ريزيت يكون قد استحضر ضمنيا الأخطاء التي رصدناها وأضاف إليها خطأ جديدا يتمثل في أن النعت الذي أضافه إلى الزاوية (مدجنة) لكي تصبح معادلا للحزب المغربي. لم يكن نتيجة لتحليل متين أو واضح. وبذلك يتجسد هذا الخطأ في لجوء محمد ضريف إلى لغة الحقل السياسي ــ السجالي لتعويض غياب التحليل.

ـــ الأطروحة الثانية : إنها أطروحة عبد الكريم غلاب[1] والتي يمكننا تلخيصها في النص التالي : "لم تنشأ الحركة الوطنية من دافع الحكم أو الإنفصال أو رغبة في تشكيل برلماني أو من حكم يبحث عن قاعدة وإنما نشأت بدورها في أواسط العشرينات من هذا القرن كبلورة لجميع الأحاسيس والمشاعر الشعبية التي كانت تتردد هنا وهنالك (...) لم تجتمع النخبة وأغلبها من الطلبة وأنصاف المتعلمين لتنشئ حزبا. وإنما ربطت بينها هذه الأحاسيس المتناثرة في حلقات الدرس. وفي الحلقات التي تلتئم بعد الدرس فوجدت نفسها تجتمع وبدلا من أن تتحدث في شؤون الدراسة تحدثت في شؤون الشعب والاستعمار وفي الأوضاع الجامدة التي يعيشها الشعب في ظل فهم خاطئ للدين وفي ظل تقاليد إجتماعية بآلية لا تتفق والمرحلة التي تعيشها البلاد"[2].

يوضح هذا المقتطف الأطروحة الثانية بوصفها مبنية على أن الحزب المغربي ليس هو الحزب الأوروبي وليس مؤسسة منتمية لحقل الزوايا. لقد برز بتلقائية لأنه جاء نتيجة لإلتحام المشاعر والإحساسات المتفرقة والموزعة بين الشباب المتعلم أو نصف المتعلم. والذي لا يوضحه هذا المقتطف مثله مثل الكتاب ككل. هو الأصول

1 . اعتمدنا هنا على كتاب عبد الكريم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية". الجزء الأول. مذكور سابقا.

2 . عبد الكريم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية". الجزء الأول. مذكور سابقا. ص 26.

الإجتماعية والثقافية والسياسية والمؤسساتية لهذه الإحساسات. وكذا لهذا الشباب الذي سيتحول بشكل عفوي إلى تنظيم سياسي. وسبب ذلك يكمن في نقطتين :

أ ـ يتعلق الأمر بالتصور الذي حكم هذا التحليل. إنه تصور مغرق في النخبوية الحضرية. وتتجسد هذه النخبوية في اعتبار الثقافة والتكوين الثقافي العنصران الحاسمان في تحديد تمايز نخبة المدينة عن القرية، ومن ثم التنظيم السياسي للمدينة، عن المؤسسات القروية. وهذا التصور هو الذي كان مؤطرا لموقف النخبة ككل من القرية سواء كأفراد أو كعقليات أو كمؤسسات.

ب ـ ويتعلق الأمر بالمنهج الذي اتبعه غلاب على طول صفحات كتابه والمقتطف الذي بين أيدينا يدل على ذلك حيث نجد اللجوء إلى السيكولوجيا يتضخم أكثر على حساب الأبعاد الأخرى في تفسير الظاهرة السياسية والثقافية. ولهذا السبب، حدد الحزب كنتيجة لتوحيد إحساسات ومشاعر متفرقة كما جعل أفراد هذا الحزب بسلوكاته ومواقفهم لا يقومون إلا بمحاولة التخلص من عقدة الذنب تجاه آبائهم[1]. إن السيكولوجيا، وليس التحليل النفسي، تصبح تفسيرا يختزل التاريخي في الفردي والإجتماعي في النفسي، والثقافي في الإحساس. وبذلك تعاق كل إمكانية لمعرفة طبيعة الإستمرار أو طبيعة التغير ضمن البنية الكلية للمجتمع.

ـ الأطروحة الثالثة : تتجسد هذه الأطروحة في مجموعة من الكتابات المنتمية لحقل السياسة[2]. فهي بالرغم من اختلاف

---

1 . عبد الكريم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية"، الجزء الأول، مذكور سابقا، ص 18.

2 . اعتمدنا هنا على نماذج متعددة مثل :

-موريس دو فيرجي : "الأحزاب السياسية"، دار النهار، الطبعة الثانية، بيروت، 1977.

- م. دو فيرجي: "مدخل إلى علم السياسة"، دار الجيل ـ دار دمشق، ترجمة د. سامي الدروبي وجمال الأتاسي.

- ROBERT MICHELS : “Les partis politiques”, Flamarion, Paris, 1971.
- FRANCOIS BORELLA : “Les partis politiques dans l’Europe des neufs”, Seuil, Paris, 1979.
- MOISEI OSTROGORSKI : “La démocratie et les partis politiques”, Seuil, Paris, 1979.

مستويات تحليلها. تتحرك وتتمحور حول ثابت أساسي مضمونه أن الحديث عن الحزب السياسي لا يمكن أن يكون مفصولا عن الديموقراطية والتعددية الحزبية. وهذه الأخيرة، كما يقول "بوريلا" ابتكار غربي وأوروبي أساسا. إنها نتيجة لتطور تاريخي طويل. ابتدأ من نهاية القرون الوسطى إلى حدود القرن التاسع عشر حيث نظم السلطان السياسي ذاته على أساس الإنتخابات[1]. ومن ثم، فالحديث عن التنظيم الحزبي وعن الحزب لا يمكن أن يتم إلا في هذا الإطار. وماكس ڤيبر الذي يعتبر مرجعا مركزيا في هذه الأطروحة يقول : "إن هذه التشكيلات الجديدة (المقصود الأحزاب السياسية) وليدة الديموقراطية والإقتراع العام وكذا ضرورة إدماج وتنظيم الجماهير"[2].

ضمن إطار الربط بين الحزب والديموقراطية والإنتخابات والتعددية السياسية، وضمان الحريات العامة والفردية، والفصل بين الخاص والعام...[3]. لا يجد الحزب المغربي موقعا له ضمن هذه الخطاطة. فالديموقراطية التي تعتبر شرطا ضروريا لوجود الحزب، لم توجد في بنية المجتمع المغربي. بل على العكس، كان هذا المجتمع يعرف وضعية استعمارية لا تسمح بحق تأسيس الحزب أو الإنتماء النقابي، أو تأسيس الصحيفة، فبالأحرى شرط التمثيلية والإنتخابات. لا يبقى إذن، ضمن هذه الأطروحة لكي يستحق الحزب المغربي هذا النعت، سوى البحث فيما عرفته أوروبا وآسيا في النصف الأول من هذا القرن، من ظواهر سياسية جديدة نوعا ما والمتمثلة في بروز الحزب اللينيني. فهذا الحزب حسب أوستروكورسكي، لا يمثل نمطا حزبيا جديدا، بل إنه الشكل المطلق والمتطرف لنموذج الحزب التقليدي[4]. ولكن رغم ذلك، فإن هذا الحزب يظل[5] مرتبطا بالبنية الديموقراطية وسيرورتها كما عرفها الغرب. لهذا السبب ينعت اللينينيون حزبهم

1 . F. BORELLA : "Les partis politiques", op. cit, P: 9.
2 . MAX WEBER : "Le savant et le politique", éd. plon, 1959.
3 . M. OSTROGORSKI : "La démocratie et les partis politiques", op. cit, P: 1.
4 . Ibidem.
5 . M. OSTROGORSKI, Ibid, P: 15.

بأنه جهاز. إنه جهاز أي بنية تنظيمية معقدة من جهة وصارمة وآلية من جهة أخرى. تتحرك بمنطق ينتمي في جزء منه للمجال العسكري، وفي جزء آخر لمجال الديموقراطية الميكانيكية. لذلك، فإن أي انتقاد يوجه إلى هذا الحزب، يجب أن يكون "مشروطا بنقديته العمومية موجه للديموقراطية الميكانيكية والتقليدية"[1].

في هذه الحالة، يتم إلغاء الحزب المغربي من مجال علم السياسة، لأنه لا يحمل خاصيات الحزب نتيجة غياب شروط الحزب في إطاره الإجتماعي والسياسي. إن هذه المرتكزات المتضمنة في هذه الأطروحة هي التي جعلت روبير ريزيت يدفع بالحزب نحو تماثله مع الزاوية، نظرا لأن خطاطة علم السياسة ليس فيها موقع لهذا الحزب[2]. كما أنها هي نفسها التي دفعت ببعض المنظرين الإستعماريين إلى اعتبار الحركة الوطنية طريقة وليس حركة[3]. ونفس الخطاطات أدت بآخرين إلى اعتبار الزوايا مجموعات ضغط[4]. فإذا ما رجعنا إلى أستروكورسكي سنجده ينبه إلى نقطة منهجية مهمة بهذا الخصوص، حيث يقول : "لفهم النشاط أو الفعل الإجتماعي بشكل واقعي، لا بد من دراسة الأنماط المختلفة في علاقتها مع خاصيات الفاعلين المحققين عمليا لهذا الفعل، ومع الشروط الإجتماعية والعملية المؤطرة لميلاد إرادتهم ثم تمظهراتها"[5]. لذلك، فإن تحليل هذا الباحث كان منصبا على حالات غربية أساسا. ومن ثم، فالخطأ غير كامن في أطروحته إجتماعيا وتاريخيا وسياسيا.

1 . Ibid, P: 11.

2 . يعتمد روبير ريزيت بشكل أساسي على تعريف وتصنيفات موريس دو فيرجي للأحزاب السياسية الغربية. أنظر :

- R. REZETTE : "Les partis politiques marocains", op. cit, P: 249.

3 . ROGER LETOURNEAU : "Le nationalisme marocain", op. cit, P: 11.

4 . تستعمل موغالي مورسي هذا النعت بالنسبة للزوايا.

5 . M. OSTROGORSKI : "La démocratie et les partis politiques", op. cit, P: 28 - 29.

نجد نفس التنبيه المنهجي يسجله الباحث "بوريلا" بطريقة مغايرة حيث يقول : "إن الحدود التاريخية لأية دراسة تظهر واضحة ودقيقة (...) فمن الضروري بالنسبة لكل بلد الإرتكاز على اللحظة التي تشكلت فيها المؤسسات السياسية الحالية. لذلك. فطريقة البحث تتخذ شكلا تراجعيا. يعود في الزمان إلى الماضي. انطلاقا من المرحلة الحالية أي التي تلي الحرب العالمية الثانية. وذلك قصد معرفة كيفية تشكل القواعد الدستورية والتقاليد والأعراف السياسية"[1]. إن هذه التنبيهات المنهجية مهمة جدا لدرجة أن إغفالها يجعل من استثمار نتائج علم السياسة الغربي يتحول إلى خطاطات جاهزة للتطبيق على أية ظاهرة سياسية. وبالتالي فالظاهرة المتوافقة مع هذه الخطاطات تصبح سياسية وشرعية. أما تلك التي تختلف معها فإنها تعزى إلى المجال الديني أو لمجال آخر. لذلك. طرحت بنية الحزب المغربي التنظيمية مشكلة أمام القراءات التي تمتلك خطاطات جاهزة. فكيف نفسر إذن حضور خاصيات الزاوية داخل الحزب ؟

يرجع الباحث سيريتش غياب الزوايا كأطر مؤسساتية يعود إلى أن "الفكرة الغربية القائلة بانتخاب المسيرين من طرف الجماهير المنخرطة. لم تنغرس بعد. ولم تعوض الفكرة القائلة بالطبيعة القدرية للزعيم ومهماته. والتي تمنح هذا الأخير الحق في اختيار المسيرين الآخرين وإخضاع العضو المنخرط بواجب الطاعة المطلقة للزعماء"[2]. بهذا التفسير. يظل السؤال الذي طرحناه من دون جواب. على اعتبار أن الأفكار الجديدة كيفما كانت طبيعتها لا يستقبلها أفراد المجتمع كما هي في ذاتها. بل إنهم يخضعونها سواء أرادوا ذلك أم لا. إلى آلياتهم الخفية والنسقية التي تشتغل وتتحرك طبقا لمنطق الحركة الظاهرة والسريعة. أو الخفية والبطيئة. ومن تم. لا يكفي أن نفسر الظاهرة التنظيمية والسياسية بعدم ترسيخ

---

1 . F. BORELLA : "Les partis politiques...", op. cit, P: 11.
2 . LADISLAV CERYCH : "Européens et Marocains", op. cit, P: 253.

الأفكار السياسية الغربية في العقلية والسلوك الإجتماعيين المغربيين.

إن الإرتكاز إذن على هذه الأطروحة الأخيرة، ثم استعمالها قصد تفسير بنية الحزب المغربي التنظيمية، لا ينتج تفسيرات بقدر ما ينتج وصفا ظاهريا لبنية الحزب والمجتمع. ويمكن إعادة تلخيص هذه النتائج الوصفية بالطريقة التالية :

ـ إنها إما تصل إلى إقصاء الحزب من المجال السياسي بتحديداته الغربية، أو تموقعه بشكل تماثلي ضمن المجال الديني.

ـ إنها تعتبر بنية الحزب ازدواجية يحضر فيها الحديث والتقليدي. ومن ثم، تنقسم الثقافة إلى حديثة/عصرية وتقليدية، كما يتم توزيع السياسة إلى عناصر تقليدية وأخرى عصرية، وكذلك تقسيم البنية التنظيمية إلى عناصر تنتمي إلى حقل السياسة وأخرى إلى حقل الدين[1].

إن تفسير البنية التنظيمية بما تحمله لا يمكنه أن يكون وليد البنية التنظيمية ذاتها على اعتبار أنه نتيجة لبنية التمثل السياسي ككل بوصفه جزءا من النسق الثقافي بكل بامتداداته السوسيو ـ تاريخية وتغيراته.

2 . 2 . *الحقل السياسي التنظيمي ذو طبيعة استعارية*

لقد أوضحنا سابقا بأن التصور الإسلامي للأمة كمفهوم ديني ـ سياسي مستقى من المجال العمراني. وكان هذا عاملا في تفسيرنا لربط السياسة عند النخبة الوطنية بالمدينة وماثلتها معها. لكننا

---

1 . إن ثنائية الأصيل والمعاصر، أو التقليدي والحديث، ثنائية وصفية فقط على اعتبار أنها لا تأخذ بعين اعتبارها المجتمع في كليته بوصفه مجتمعا يبنين ذاته حسب سيرورته وماضيه بكل خاصياتهما وقواعدهما. أنظر بهذا الصدد :
- A. LAROUI: "L'idéologie arabe contemporaine",François Maspéro, Paris, 1982, P: 45

حاليا سنتعرض للجانب المجازي الثاني في هذا التصور. ويتجسد في المماثلة بين الحقل الديني ـ السياسي والمجال البيولوجي (المماثلة بين الأمة والجسم).

إن عملية تأسيس المجال الديني ـ السياسي على المجاز لا تخرج من ناحية عن كون هذا الأخير عنصرا مؤسسا للنص الديني المقدس وآلية تمنح إمكانية تأويل الخطاب الديني في أية شروط زمانية ومكانية. ومن ناحية أخرى، لا تخرج عن إطار التوحيد الإسلامي بوصفه عنصرا مؤسسا للخطاب الديني ـ السياسي الإسلامي. فالأمة جسم لا ينفصل أي عضو منه عن الآخر. كما لا ينفلت أي عضو من التأثر بما يلحق الأعضاء الأخرى. من هنا، تتأسس علاقة التضامن العضوية بين أفراد الأمة.

إن التصور العضوي ـ البيولوجي من حيث المبدأ هو نفس التصور الذي أسس عليه الحقل الحزبي الغربي تصوره وبناءه التنظيمي. فبالرغم من أن الأحزاب الغربية استقت مفاهيمها من البيولوجيا كعلم، والتصور الإسلامي استقى مفاهيم تشبيهه من الجسم كعضوية حية، أي كموضوع ملموس. فإن الأساس بينهما لا يختلف بما أن الجسم كموضوع ملموس هو نفسه موضوع علم البيولوجيا. لذلك ستختلف المرجعيات النظرية والإيديولوجية، كما ستختلف أشكال العلاقات داخل البنية التنظيمية، لكن الأساس سيبقى واحدا.ألا وهو تحرك السياسي والتنظيمي وسط حقل مجازي. ومن ثم، ستكون الوحدة بمعناها العضوي. الإيديولوجية المؤطرة للبناء السياسي، وسيكون التوحد وضرورة الحفاظ عليه من المبادئ القدسية ليس فقط في التصور الإسلامي. ولكن حتى في التصور السياسي الغربي أيضا. يقول "أوستروكورسكي" : "إن القرابة بين العلوم الإجتماعية، أو بلغة مواكبة للعصر، بين السوسيولوجيا والبيولوجيا قرابة خيالية. فمصطلحات العضوي واللاعضوي

والعضوية تصبح فارغة من الدلالة حينما نستعملها في ضبط العلاقات السياسية. فبإمكاننا استعمال هذه المصطلحات في لغتنا اليومية العادية للتعبير بسهولة عن فكرة ما (...) ولكن أن نبني على المجاز تنظيمات سياسية، فلن يكون هذا البناء سوى بناء هش. إن العضويات الإجتماعية التي نجعلها كإطار سياسي ليست في المجتمع الحالي غير تجريدات.

فليظهروا لنا جماعة اجتماعية ذات مصالح مشتركة تشبه عضوية حية، أي جسما منظما له وجوده المستقيم. أو جماعة باستطاعتها أن تمنح أفرادها إطارا كاملا للحياة ! (...) إنه لمن باب الوهم الإعتقاد في أن اختزال الجماعة في الفرد كأرضية للنظام السياسي سيوقف عملية اعتبار المجتمع كوحدة ميتافيزيقية وسيجعل من الواقع محورا أساسيا»[1].

يكشف لنا هذا النص بأن اصطلاحات من مثل الخلية والتنظيم والعضوية التي هي اصطلاحات الاحزاب وعلماء السياسة لا يمكن تفسيرها بذاتها ولكن من خارجها بوصفها مفاهيم بيولوجيا أساسا. ترتكز على المماثلة بين العضوية الحية والحزب السياسي. أي بين الظاهرة الطبيعية والسياسية. بذلك ينقلب المجاز إلى واقع والواقع إلى مجاز. إن المماثلة بين الظاهرتين تفسر بالنسبة للأحزاب الغربية بالعلاقة التي ربطت السوسيولوجيا بالبيولوجيا و التي رسختها الفلسفة الوضعية بشكل عام. لكن. بالنسبة للحزب المغربي. فإن استعماله لمفهوم الخلية أو التنظيم... لا يمكن إرجاعه إلى سيطرة هذه السوسيولوجيا على الحقل السياسي أو إلى نقل هذه المفاهيم من الاحزاب الاروبية فقط. و لكن لا بد من ربط صلتها بالتصور الثقافي الاسلامي الحاضر في الوعي واللاوعي الجماعيين. إن الخلية والتنظيم اصطلاحات سياسية لم يعرفها المجتمع المغربي في

1 . M. OSTROGORSKI : "La démocratie et les partis politiques", op. cit, P: 237.

ماضيه. لكن رغم ذلك. فقد كان يجسدها في كل ثناياه نظرا لان وعي المجتمع عن ذاته مستمد من الحقل العمراني أولا والبيولوجي ثانيا. فالفرد في مجتمع إسلامي ليست له حياته الخاصة والمستقلة. بل إنها امتداد للحياة العامة. وهذه الأخيرة تجسيد للتصور الديني الشامل. لذلك. فكل فرد هو جزء من أسرة/خلية وهذه الأسرة هي جزء من نسيج الخلايا العامة. وما استعمال جاك بيرك لإصطلاح "النسيج المستمر" للتعبير عن التاريخ الإجتماعي المحلي إلا دليل على الحضور العميق للتصور الإسلامي السياسي عن الأمة بوصفها جسما. إن الواقع الفعلي لا يمكنه أن يكون موحدا بشكل مماثل لوحدة العضوية الحية. لكن مع ذلك. يبقى التصور البيولوجي المؤطر الإيديولوجي سواء للحزب الغربي أو المغربي. فالأحزاب السياسية تبرر هذا المؤطر باعتباره ضرورة نابعة من الحقل التنظيمي بينما هو في الواقع لا يعكس سوى اللاشعور الجمعي بكل خفاياه وآلياته. بذلك يرتبط الحزب الغربي بماضيه التاريخي كما يرتبط الحزب المغربي بنسقه الثقافي والتاريخي العام.

2 . 3 . *مرحلة المدارس : الأساس التنظيمي الأول وإثبات الكفاءة الدينية.*

شكلت المدارس أول أساس تنظيمي بالنسبة للنخبة الوطنية. ولم تكن هذه المؤسسات ذات هدف تربوي – تعليمي محض. بل كانت المجال الأول الذي ستلج منه النخبة إلى المجال الإيديولوجي – السياسي. وقد اتخذ الهدف الإيديولوجي حسب لغة النخبة. صيغة تنوير العقول ومحاربة الجمود عبر نشر الإسلام السلفي. تعددت المدارس سواء تلك التي أسستها النخبة أو عملت على خلقها بفعل تحويل بعض الزوايا إلى مدارس. ولم يكن هدف هذا التعدد محاربة الجمود كما تدعي النخبة بل كان في عمقه إعادة هيكلة للحقل المؤسساتي التعليمي. فسيادة علماء المخزن وعلماء الزوايا على

مؤسسة القرويين. إلى جانب بعض العلماء السلفيين مثل بوشعيب الدكالي أو بلعربي العلوي. إضافة إلى سيادة شيوخ الزوايا وأتباعهم خارج هذه المؤسسة. لن يسمح لأفراد النخبة القلائل من حيث العدد والصغار من حيث السن أن يحققوا أية حظوة رمزية قادرة على تأهيلهم للعب دور القيادة السياسية للناس. لذلك. نهجت النخبة نفس طريقة المخزن المريني وذلك عبر تأسيس المدارس كمراكز مؤسساتية على هامش جامعة القرويين. فهذه المراكز ستكون منبع المنافسة مع علماء المخزن والزوايا. كما ستكون مجالا مؤسساتيا يسمح لأفراد النخبة باكتساب الحظوة الرمزية وتهيىء الشروط الضرورية للمطالبة بإدخال إصلاحات على القرويين.

إن تأسيس المدارس بوصفها أساسا تنظيميا أوليا. حقق للنخبة تجميعا وتوحيدا للشباب المتعلمين من جهة. ثم تجميعا لعلماء فترة الحماية والأعيان من جهة أخرى. فالشباب المتعلم سيكون فاعلا وعلماء فترة الحماية سيشكلون الإطار المرجعي الديني والإيديولوجي لهذا الفعل. أما الأعيان والتجار فسيشكلون مصدرا للتمويل المادي. إضافة إلى توحيد هذه الفئات. عمل فعل تأسيس المدارس على التقريب أكثر بين النخبة والسلطان. باعتباره كان من بين ممارسي عملية التأسيس هاته.

أما المطالبة بإصلاح القرويين. فقد كانت موازيةللفعل السابق. على اعتبار أن الهدف الأخير من هذه العملية هو الوصول إلى القرويين والسيطرة عليها. ولا يمكن أن نمنح أهمية لهذا الهدف. إلا إذا علمنا أن هذه المؤسسة كان لها نفوذ رمزي قوي جدا. ليس فقط داخل وسط مدينة فاس ولكن داخل المجتمع ككل. فعلماء فاس كما يقول روجي لوتورنو كان لهم نفوذ رمزي كبير جدا ليس داخل وسط العامة. بل حتى في العلاقة بالسلطان. فهذا الأخير لم تكن وضعيته تستقر إلا بعد أن يعترف به فقهاء فاس[1]. ويزداد نفوذ

---

1 . روجي لوتورنو : "فاس قبل الحماية". مذكور سابقا. ص 666.

العالم وسلطته إذا كان له نفوذ من خارج القرويين. وبالضبط من داخل حقل الزوايا. وفي مرحلة تأسيس النخبة لمدارسها. كانت هنالك أسماء عديدة لها نفوذ مزدوج. فسيدي محمد بن جعفر الكتاني كان هو الوحيد. حسب لوتورنو. الذي يعتلي كرسيا لشرح صحيح البخاري. إلى جانب أحمد بلخياط ومحمد القادري والتهامي كنون[1]. كما أن مولاي علي الدرقاوي والد مولاي رشيد الدرقاوي الذي سيعمل جنبا إلى جنب مع علال الفاسي. كان هو الآخر من بين علماء القرويين[2]. إن دلالة هذه الأسماء بالنسبة للنخبة دلالة بالغة لأنها تمتلك نفوذا من داخل مؤسسة القرويين وفي نفس الوقت من داخل حقل الزوايا. لذلك ستشكل عائقا رئيسيا أمام اكتساب أفراد النخبة لحظوة رمزية تؤهلهم للإنتقال إلى الممارسة السياسية. لم يكن أمام النخبة سوى حل العمل مؤقتا من خارج القرويين والمطالبة في نفس الوقت بإصلاحها. بالطبع لم تكن عملية إصلاح القرويين مرفوضة من طرف الحماية. بل إن سياسة الماريشال اليوطي كانت تسير في نفس الإتجاه وذلك عبر ممارسة إصلاح للمؤسسات التقليدية. فمن مصلحة الحماية أن تنظم القرويين بطريقة تجعل العالم وشيخ الزاوية يفقدان قدسيتهما في رأي العامة. ومن مصلحة النخبة أيضا أن يتم هذا الإصلاح لتحقيق نفس الغرض. كما أن السلطان لن يرفض عملية الإصلاح هذه لأنها ستخلصه ضمنيا من ضرورة اعتراف علماء القرويين به. كمدخل لاعتراف المجتمع بشرعيته. وقد عملت الحماية ضمنيا إلى جانب السلطان عبد الحفيظ على إضعاف المادة التعليمية لهذه المؤسسة. فبعد 1906 . عرف علم الكلام والتصوف والتنجيم اضمحلالا كبير[3]. ومما ساعد النخبة على تحقيق مطلبها

---

1 . المرجع نفسه، ص 664.

2 . قدور الورطاسي الحسني "ذكريات الدراسة في فاس"، مذكور سابقا، ص 50.

3 . روجي لوتورنو : "فاس قبل الحماية"، مذكور سابقا، ص 655.

بشكل غير مباشر. التغيرات الكثيرة التي عرفتها مدينة فاس مع بداية هذا القرن. سواء على المستوى الديموغرافي أو العمراني (زيادة العمران في ضواحي المدينة) أو الإقتصادي (مزاحمة الصناعة الحرفية من طرف المنتوجات المصنعة) أو التعليمي (تأسيس مدارس مهنية)[1]. أو السلوكي (تغير سلوكات الناس ولباسهم ثم نمط تغذيتهم وهجرتهم...)[2].وهذه التغيرات كما يقول جاك بيرك. عملت على تهديم الأسس الوجودية لثلاثة نظم تقليدية هي التجارة والحرف والجامعة (القرويين)[3]. ولتوسيع هذه التغيرات ومن ثم توسيع تهديم النظم التقليدية. تمت عملية تطبيق الإصلاحات على القرويين بطلب من النخبة وتدعيم من السلطان. وقد كانت هذه الإصلاحات أساس تحطيم الأسس الرمزية للعلماء ومنفذا لتحقيق أفراد النخبة لحظوتهم الرمزية.

لقد أصبح العالم يتقاضى مرتبا، ويشتغل على برنامج محدد بحصص معينة أيضاً. وقد قابل العلماء هذا النظام بالرفض واحتج طلبة القرويين عليه عبر صيغة إضرابهم عن الدراسة. على اعتبار أن ممارسة هذه الإصلاحات تهدف إلى ضبط ومراقبة كل من العالم والطالب[4]. إن الأساس العميق لعملية الإصلاحات تتمثل في الدفع بالعالم إلى الخروج من حقل القداسة إلى الحقل الزمني وذلك من خلال تخصيصها لمرتب يتقاضاه العالم. مثله مثل أي موظف آخر. فبعدما كان "الأستاذ يلعب دور الرمز الإجتماعي. فإنه حاليا ينزاح نحو وضعية المدرس العادي أو نحو وضعية الموظف الذي يتقاضى

1 . المرجع نفسه. ص 889 - 890.

2 . أنظر هذه التغيرات السلوكية في :

- R. MONTAGNE : "Révolution au Maroc", op. cit, p : 76 - 79.

3 . J. BERQUE : "Le Maghreb entre deux guerres", op. cit, P: 182 - 183.

4 . أنظر بهذا الخصوص : قدور الورطاسي الحسني "ذكريات الدراسة في فاس". مذكور سابقا، ص 70-71 .

مرتبا شهريا (...) بهذا الفعل، فإنه يُدنّس أو يُدمج بشكل أكبر في الدنيوي»[1]. فالوجود الرمزي ـ القدسي للعالم، خصوصا المنتمي لحقل الزوايا، هو ما تقصد تهديمه النخبة الوطنية عبر تأسيسها للمدارس من جهة، ومطالبتها بإصلاح القرويين من جهة أخرى. قد كانت النخبة تهدف تحطيم الأسس الإجتماعية التي تجعل من العالم الحزني أو عالم الزاوية رمزا اجتماعيا، ثم تحويل هذا التهديم إلى شروط مؤهلة لتحول أفرادها إلى رموز اجتماعية معوضة المرموز السابقة.

لم تكن النخبة تهدف تحطيم قداسة العالم في حد ذاتها، ولكنها كانت تستهدف قداسة عالم الزاوية بالضبط، أي لم تكن النخبة تستهدف النسق في حد ذاته بل فقط الأفراد المنتمين له. وما يفسر ذلك هو عمل علال الفاسي على تحصيل الكفاءة الدينية والمعرفية التي تسمح له بأن يشغل كرسي تدريس داخل القرويين، كما كان تشبته بالحصول على إجازته، التي لم تمنح له، يسير في اتجاه تعويض العلماء السابقين لكن داخل نفس النسق القيمي والثقافي. وبالرغم من أن هذه الإجازة لم تمنح لعلال الفاسي (وللإبراهيم الكتاني أيضا) فإنه حقق هذا الهدف الأساسي المتمثل في نزع الإعتراف بكفاءته الدينية من طلبته داخل القرويين، ومن شيوخه وعلى رأسهم بلعربي العلوي. بذلك، أصبح أفراد النخبة يشكلون رموزا دينية مثلما شكلها قبلهم كل من بوشعيب الدكالي وبلعربي العلوي. إن صفة الرمز الديني التي تعبر في عمقها عن الكفاءة الدينية سيرثها علال الفاسي بشكل كامل. لقد كشف عبد الله العروي عن هذه النقطة بقوله أن علال الفاسي ظل وسيظل رمزا يحتدى به أكثر من كونه رمزا سياسيا[2].

---

5 . Ibid. P: 184.
2 . A. LAROUI: "L'idéologie arabe contemporaine", op. cit. P: 45.

2 . 4 . مرحلة الجمعيات : إثبات القدرة التنظيمية

رافقت النخبة فعل تأسيس المدارس بعملية تأسيس جمعيات سواء الرياضية منها أو المسرحية والتربوية والثقافية والسياسية. وكانت هذه الجمعيات مجالا لتدعيم نشاط النخبة. لقد ساهمت في توحيد أفراد النخبة العاملين بالمجال التعليمي على المستوى المحلي، بالأفراد المغاربة الذين هاجروا إما نحو الشرق أو الغرب لمتابعة دراستهم هنالك. كما كانت أيضا فرصة لخلق التقارب بين النخبة وبعض الزعماء المشارقة والغربيين. وبينها وبين الحركات الإسلامية بمصر وسوريا[1].

هذا التقارب الذي وفره تأسيس الجمعيات كان مجالا لإثبات النخبة لمقدرتها التنظيمية من جهة، ومقدرتها على العمل بصيغ متعددة. بما أن المستعمر الفرنسي لا يسمح للمغاربة بحق تأسيس تنظيمات سياسية أو نقابية. لذلك، كانت الجمعيات بكل صيغها، مجالا للتمرين والتمرن على جعل كل الجمعيات تعمل لأجل نفس الهدف من ناحية، ومن ناحية أخرى مجالا لتجميع وتوحيد الجمهور. وقد كان الظهير البربري نقطة مركزية صبت فيها نتائج تأسيس الجمعيات قبل سنة 1930. كما كان المحك الذي منح الفرصة لأفراد النخبة كي يتحققوا من كفاءتهم التنظيمية ويثبتوها، ليس فقط داخل دائرة الجمعيات ولكن وسط الجمهور. مثلما مكنهم إضافة إلى ذلك، من إمكانية ممارسة فعل التركيب بين عمل المدارس وعمل الجمعيات على المستوى التنظيمي وبالتالي، خلق التنظيم السياسي.

لقد لعبت الجمعيات على المستوى التنظيمي ثلاثة أدوار أساسية. الأول له طابع توحيدي حيث تم توحيد أفراد النخبة بالداخل والخارج. والثاني له طبيعة اختبارية، حيث سمحت لأفراد النخبة بأن

1 . علال الفاسي: "الحركات الإستقلالية في المغرب العربي". مذكور سابقا، ص 139.

يكتسبوا تكوينا عمليا وتجربة على المستوى التنظيمي. أما الثالث، فيتمثل في أن الجمعيات سمحت للنخبة بالتعامل مع الجمهور الواسع الذي لم يكن بإمكانها أن تتواصل معه لولا هذه الجمعيات من جهة وفرصة الظهير البربري من جهة أخرى[1].

2 . 5 . *مرحلة التنظيم السياسي أو العودة باتجاه النسق*

جاءت مرحلة التنظيم السياسي بعد مرحلة إثبات المقدرة التنظيمية وتحقيق أفراد النخبة لنسبة من الحظوة الرمزية. كما ابتدأت بظهور "الزاوية" كنواة سياسية سرية، نظرا لأنها محددة الأعضاء وسرية كما روعي في تكوينها معايير محددة. بعدها، تكونت "الطائفة" ثم "لجنة السافر" التابعة لها. وكان هذا التنظيم الأرضية التي ستفرز فيما بعد سنة 1934 "كتلة العمل الوطني" التي ستشكل بدورها أرضية لتكوين الحزب الوطني قبل مرحلة خروج الوزاني وتأسيسه لحزب مستقل.

إن السؤال الكبير الذي يطرح ذاته هو لماذا الزاوية والطائفة كإصطلاحات في العمل السياسي للنخبة ؟ ثم كيف نفسر حضور هذه الإصطلاحات عند نخبة هاجمت بعنف الزوايا والطوائف ؟

يجيب محمد بلحسن الوزاني عن هذه الأسئلة بالتبريرات التالية:

ـــ لقد كان سببها محاولة مغالطة المستعمر حتى تتوارى عنه الحقائق وذلك باستخدام كلمتين لا تثيران الشكوك والشبهات.

---

1 . يؤكد موريس دوفيرجي أن الأحزاب الغربية تستعمل هي الأخرى منظمات الشباب والجمعيات النسوية والإتحادات الثقافية والرياضية أو التعاونية وغيرها من الجمعيات لتصل إلى أناس لو سألتهم أن ينتسبوا إليها إنتسابا مباشرا لرفضوا ذلك أنظر : "مدخل إلى علم السياسة"، مذكور سابقا، ص .أما ميشيل يعتبر أن الإحتجاجات والإضرابات وجميع أشكال الإحتجاج المباشرة، تمنح لرجال السياسة فرصة بامتياز لإثبات كفاءتهم التنظيمية. أنظر

"Les partis politiques...", op. cit, P: 256.

ـــ كان عـدد من أعضـاء النخـبة غيـر متـحرر تماما من رواسب النفوذ الطرقي السائد وقتئذ في الأوساط المغربيـة. لقد كان هؤلاء، بطبيـعة البيـئة والتـربية والعادة يتـأثرون غير شـاعرين بهـذا النفوذ الطرقي، خصوصا منهم الشيوخ والكهول وحتى بعض الشبان.

ـــ أمية كثير من أعضاء النخبة.

ـــ قلة الشباب الحامل لثقافة عصرية.

ـــ الروح الرابطة بين أفراد النخبة لم يكن فيـها عامل التجانس الفكري أو العُمُري حاصلا، بل كانت مرتكزة على روح الوطنية والعمل الصالح[1].

إن محمد بلحسن الوزاني، حينما أثار هذه المبررات فقد قام بذلك ضمن عملية انتقاد موجه للنخبـة بصدد استعمالها لكلمتي الزاوية والطائفـة. وما يبـرز ذلك هو أنه يسـجل مع مجـمـوعة من العناصـر المتفتحة والمتكررة أنهم كـانوا يعملون على خلق التجانس داخل بنية النخبة الوطنية ثم العمل علي إبعـاد الإصطلاحات السابقة. يقول : "لم تكن هناك ضـرورة تحـتم اللجـوء إلى اسـتـخـدام مـصطلحـات الخصـوم المنسوبين إلى الضـلال والبدعـة. كمـا أن اللغة العـربية لم تكن فـقيرة في المـصطلحات والتـعابيـر حتى يضطر إلى اسـتـعمال اصطلاحين غير لائقين بالجماعة العاملة في الحقل السلفي والوطني. وهذا ما جـعلها بـادية التناقض مع نفسـها بصـفتـها داعيـة إلـى محاربـة الطـرق والزوايـا الضالة"[2].

هذه الإنتقاذات لا يمكنها أن تنسـينا أن انشقاق الوزاني عن الحزب الوطني ثم صـراعاته مع عـلال الفـاسي هي السبب الأسـاسي وراء وجـودها، أي وجـود هذه الإنتـقـاذات. ومـا يوضح ذلـك هو أن بلحـسن

---

1 . محمد بلحسن الوزاني : "مذكرات حياة وجهاد"، مذكور سابقا، ص 301 - 302.

2 . المرجع نفسه، ص 301 - 302.

الوزاني يبعد عن نفسه الرضى الذي كان للنخبة عن هذين الإصطلاحين. فهو صاحب "ثقافة عصرية" من جهة وشاب من جهة أخرى. لذلك تعزى مسؤولية وجودهما إلى حاملي الثقافة التقليدية. لكن. هل فعلا يمكن إرجاع هذا الإختيار التنظيمي إلى المبررات التي أرساها بلحسن الوزاني ؟ وهل يمكن اعتبار أصحاب الثقافة التقليدية هم المسؤولون عنه ؟

إن الحديث عن النخبة الوطنية بثنائيات أصحاب الثقافة العصرية والتقليدية، والشباب والشيوخ لا يعكس واقع النخبة سواء من حيث تمثلاتها أو سلوكاتها. ويظهر ذلك من طبيعة النخبة ككل باعتبارها مؤطرة بثقافة ذات أسس موحدة. فامتلاك اللغة الفرنسية أو الإنجليزية، أو الدراسة في فرنسا أو دولة أخرى لا يعني أن الفرد يجب أن يصنف ضمن أصحاب الثقافة العصرية. كما أن الدراسة بالقرويين لا تعني أن الفرد مصنف في مجال أصحاب الثقافة التقليدية. فأفراد النخبة ككل لم يخرجوا عن إطار الثوابت الأساسية للنسق الثقافي المحلي. فالخطاب الديني كان لغة الجميع[1].

والسلطان كان نقطة محورية في تمثلاتهم. كما أن الأسرة كانت مرجعا لربط وتحليل العلاقات سواء بين أفراد النخبة فيما بينهم أو بينهم وبين الجمهور. لذلك. لم يكن أي فرد من أفراد النخبة يفكر. أو يحاول أن يفكر بطريقة ديكارتية وعقلانية. فالكل كان يتحرك على أساس إسلامي سواء الذي درس بأوربا أو الذي درس بالقرويين. كما كان الكل أيضا لا يفكر في جعل السياسة معزولة عن الدين أو المجتمع المدني معزولا عن المجتمع السياسي. بل إن منطلق مشروعهم ككل كان هو العمل في دائرة الحماية والسلطان. وسواء

2 . إن الإطلاع على كتابات محمد بلحسن الوزاني بوصفه نموذجا لأعضاء النخبة الذين درسوا بالخارج سيكون وحده كافيا للإصطدام بالحضور المكثف للغة الدينية كلغة تواصل رئيسية.

ترجم بعض أفراد النخبة مقالات من الفرنسية أو بعض البنود القانونية الغربية، أو تحدثوا عن الثورة الفرنسية، فإن هذا كله لم يكن سوى وسيلة لتحقيق ثوابت المشروع السياسي الذي تحركوا في إطاره.

إن التمييز الذي أرساه بلحسن الوزاني بين الفئة التقليدية والعصرية، هو نفسه الذي نجده في كتابات كثيرة اهتمت بالنخبة الوطنية. فروبير ريزيت يعتبر أن النخبة مكونة من أفراد عصريين وتقليديين. كما أن فئة العصريين التي تحمل ثقافة فرنسية كانت ذات شهرة أكبر من فئة التقليديين[1]. كما أن أشفورد دوكلاس يعتبر العكس هو الصحيح حيث تملك الفئة التقليدية أغلبية الأفراد داخل النخبة الوطنية وشهرة أفرادها أكبر من شهرة العصريين[2] أما "سيريتش" فيرتكز على هذا التمييز ليطبقه على ملف مطالب الشعب المغربي حيث يعتبره خليطا من المطالب ذات المصدر الثقافي التقليدي والعصري[3]. إن ما يمكن قوله بصدد هذه الثنائية هي أنها غير مؤسسة تحليليا على معطيات كيفية. والكيفي هنا يعادل معرفة عمق التمثلات العقلية لأفراد النخبة. فعمل بلحسن الوزاني على تأسيس جريدة بالفرنسية (جريدة الشعب) أو ترجمة مقالة من اللغة الفرنسية لا يخرج عن نفس الاطار الذي جعل التهامي الوزاني بالشمال يمتلك لغات أجنبية ويترجم مسرحية دونكيشوط. فلماذا لا يعتبر التهامي الوزاني عصريا أو رجل حداثة ؟ هل لأنه ظل متشبتا بشكل علني بطقوس الزاوية ؟ كيف يمكن أيضا في إطار ثنائية التقليدي والعصري موقعة سلوكات التهامي الوزاني التي حللناها سابقا ؟

---

1 . R. REZETTE : "Les partis politiques marocains", op. cit, P: 257.

2 . أشفورد دوكلاس : "التطورات السياسية في المملكة المغربية". ترجمة د. عائدة سليمان ود. أحمد مصطفى أبو حاكمة، مراجعة عبد الهادي بوطالب، دار النشر الكتاب، البيضاء، 1964، ص 62.

3 . L. CERYCH : "Européens et Marocains", op. cit, P : 17 - 18.

تظهر هذه الثنائية ضعفها أمام أحداث وسلوكات مماثلة نظرا لأنها مؤسسة على السلوك الظاهر فقط، وليس على البنية العميقة للتمثل التي ظلت عند التهامي الوزاني ثابتة بالرغم من سلوكاته، وظلت أيضا عند أفراد النخبة كما هي بالرغم من زياراتهم للخارج أو دراستهم بأوربا. فأقصى ما توصل إليه بلحسن الوزاني هو جعل الشورى إحدى مكونات خطابه بعد الإنشقاق الذي حصل داخل الحزب الوطني، ثم خلقه فيما بعد لحزب الشورى والإستقلال الذي يترجم خطأ بـــ(P.D.I) فالشورى ليست مقابلا لكلمة ديموقراطية لا شكلا ولا مضمونا[1]. لذلك، لا يمكن اعتبار لجوء بلحسن الوزاني إلى هذا الإصطلاح دليلا على ليبراليته[2]. فالشورى بالرغم من محاولة ترجمتها لغويا، وتأويليا، إلى مؤسسات تمثيلية وحريات عامة تبقى لصيقة بنسق ثقافي سياسي إسلامي نظرا لأنها نتيجة شروط تاريخية مغايرة لتلك التي أسست الديموقراطية. فالثورة الفرنسية والمؤسسات التمثيلية، والإنتخابات وفصل الخاص عن العام... كلها أمور لم يعرفها المجتمع العربي الإسلامي وبذلك لن تصبح الشورى في آخر المطاف، وكما حضرت في كتابة بلحسن الوزاني سوى وسيلة لخلق نخبوية جديدة متمثلة في خلق نخبة أهل الحل والعقد التي هي موطن الإستشارة[3]. وهذا التصور ذاته هو الذي حضر عند علال الفاسي فالديموقراطية لا يمكن أن تكون سوى شورى،

---

1. إن كلمة شورى ليست مقابلا دلاليا لكلمة ديموقراطية. فالأولى تحمل معنى الإستشارة بين الخليفة وأهل الحل والعقد، بينما تحمل الثانية دلالة حكم الشعب للشعب.

2. اعتبر عبد الله ساعف أن تأسيس الوزاني لحزب الشورى والإستقلال من الأدلة على ميولاته الليبرالية. أنظر : "تصورات عن السياسي بالمغرب"، ترجمة محمد المعتصم، دار الكلام ، 1990ص78.

3. المرجع نفسه، ص 80.

وهذه الأخيرة ليست شيئا آخر غير منح موقع أساسي لأهل الحل والعقد في النظام السياسي[1]. لذلك يبقى الجمهور هو الغائب الأساسي من تاريخ الشورى.

لأجل هذه الأسباب، لا يمكن اعتبار ثنائية العصري أو الليبرالي أو التقليدي والسلفي سوى ثنائية مظهرية مغالطة أساسا. فالعقلانية عند النخبة الوطنية كانت لا عقلانية[2] ولم تصل سوى إلى حدود اختزالها في معنى الإستدلال أو البرهنة. ومن ثم، تغييبها كتصور فكري شمولي[3]. أي أن تصور العقلانية عند النخبة الوطنية اتخذ صيغة أداتية وليس شمولية[4]. فالديموقراطية تم اختزالها في الشورى وإرادة الشعب العامة اختزلت في إجماع الأمة. فكيف إذن يمكن الجمع ضمن خطاب النخبة بين "منطق الشورى العميق (...) ومنطق المشاركة التي تستند إلى الأجهزة المؤسساتية الديموقراطية؟ وكيف سيتم الجمع بين ثقافة الإمتثال والخضوع للسلطان، والحكم الذاتي للجماهير"[5].

إن خطاب النخبة يحمل هذه التناقضات الظاهرة لكن تمثل أفرادها العقلي لا يحمل نفس التناقضات على اعتبار أن الهدف الذي توخاه مشروع النخبة ليس هو خلق هذه الثنائيات، ولكنه الوصول إلى المشاركة في تسيير المجتمع المغربي تحت ظل مؤسسة السلطنة. إنها ضمنيا الممثل لأهل الحل والعقد الذين يجب استشارتهم من طرف السلطان. وبذلك، لن يعود هنالك من تعارض. فنفس مطلب

---

1 . علال الفاسي: "الحركات الإستقلالية في المغرب العربي"، مذكور سابقا، ص - 137 136.

2 . J. BERQUE : "Le Maghreb entre deux guerres", op. cit, P: 66.

3 . J. PAUL CHARNAY : "Courants réformateurs de la pensée musulmane contemporaine", in, "Normes et valeurs dans l'islam", op. cit; P: 231.

4 . عبد الله العروي : "ثقافتنا في ضوء التاريخ"، مذكور سابقا، ص 158.

5 . عبد الله ساعف : "تصورات عن السياسي بالمغرب"، دار الكلام ، 1990، ص 83.

علماء نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين. ونفس مطلب شيوخ الزوايا. ونفس مطلب علماء المجتمع الإسلامي ككل. هو نفسه مطلب النخبة الوطنية في الثلاثينات. فهل فعلا يمكن الركون إلى ثنائية العصري والتقليدي في تمثلات النخبة ؟ وهل فعلا يمكن الإطمئنان للتصنيفات السهلة بين بلحسن الوزاني "المتفتح والليبرالي" وعلال الفاسي أو أي فرد أخر بوصفه "تقليديا" ؟ وهل يمكن الإطمئنان للتمييز بين السلفي وشيخ الزاوية ؟

إن الثوابت الأساسية لتفكير النخبة لا تعرف تعارضات العصري مع التقليدي على اعتبار أن هذه النعوت وليده أحكام مظهرية فقط. فكما ارتكز روبير ريزيت على مصدر تلقي الدرس كمعيار مميز للعصري عن التقليدي. فإن علماء القرويين في نهاية العشرينات. اتكزوا على لباس بعض أفراد النخبة لنعتهم بالعصريين[1]. والأفراد المسنون الذين يجهلون الإسلام السلفي. والثقافة الغربية والأميون في منطق أحكام النخبة هم نفس الأشخاص الذين بحثت عنهم هذه النخبة بجميع تفرعاتها بلهفة كبيرة جدا. ليمثلوها في انتخابات 1963 [2]. كل هذا لا يمكن لهذه الثنائية أن تمنحه تفسيرا. بل إن تفسيره يتضح بالرجوع إلى الثوابت والآليات المحركة لبنية التمثل المتجذرة في عمق النسق الثقافي المنعوت بالتقليدية. هذه الآليات بإمكانها أن تفسر لنا طبيعة البنية التنظيمية باعتبارها بنية احتضنت إطارين هما الزاوية والطائفة بالرغم من أن النخبة مظهريا كانت تعتبر ذاتها طرفا نقيضا للطرقية.

لقد أظهرنا سابقا أن مصارعة النخبة للزوايا لم تكن دينية الجوهر. وإنما كان هدفها هو الحصول على الجمهور. وهذه العملية

1 . يذكر الورطاسي أن لفظ العصريين كان يطلق على أفراد النخبة من طرف علماء القرويين. أنظر "المطرب في تاريخ شرق المغرب". مذكور سابقا. ص 15 هامش 21.
2 . R. LEVEAU : "Le fellah marocain défenseur du trône", op. cit; P: 179.

ليست سهلة أو بسيطة خصوصا حينما نتذكر أن ثقل الزوايا في تاريخ المغرب لا يمكن إغفاله. لذلك، وبالرغم من أن الزوايا لم تعد قوتها كما كانت في القرن التاسع عشر أو قبله، فإن حضورها لم يعدم فعله وأثره على اعتبار أن المؤسسات الشبيهة بهذا النوع تضمن استمراريتها الإجتماعية حتى بعد إنتفاء شروطها المادية. يقول موريس دو فيرجي ما يلي : "إن المؤسسات تبقى زمنا طويلا بعد انتفاء العوامل التي كانت قد ولدتها.وبقاء هذه البنى يؤثر في الصراعات السياسية (...) وهكذا، فإن البنى التي تبقى بعد زوال العوامل التي ولدتها تصبح هي نفسها من عوامل الصراعات السياسية (...) إن المسافة بين تطور المؤسسات وتطور أسسها الإجتماعية يمكن أن يولد في بعض الأحيان نزاعات سياسية عنيفة»[1]. من هنا، يتبين أن لجوء النخبة تنظيميا إلى كل من الزاوية والطائفة لم يكن أختياريا أو إراديا بشكل كلي، بل كان في جزء كبير منه خاضعا لآليات النسق الإجتماعي. لكن السؤال الذي يطرح حاليا هو : لماذا تم اللجوء إلى الزاوية والطائفة من دون الطريقة، بما أن العناصر الثلاث تشكل كلا متكاملا ؟

إن الزاوية هي المستوى الميداني والطائفة تشكل المستوى البشري كما أن الطريقة تشكل المستوى المذهبي. واللجوء إلى الزاوية والطائفة من دون الطريقة يعتبر لجوءا إلى المستوى الميداني والبشري مع تغييب المستوى المذهبي. ويمكن تفسيره بأن النخبة قد هيأت الإيديولوجية الدينية ــ السياسية المؤطرة لكل من الزاوية والطائفة. لذلك، اتخذت الزاوية عند النخبة شكل تنظيم سياسي موجه ومقرر، واتخذت الطائفة شكل تنظيم سياسي منفذ. أي أن الزاوية احتضنت المنتسبين/الإتباع الذين يتواصلون فيما بينهم من خلال شارات مميزة[2]. كما كان أتباع الزوايا يقومون بذلك.

1 . موريس دو فيرجي : "مدخل إلى علم السياسة". مذكور سابقا، ص 19.

2 . عبد الكريم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية". الجزء الأول. مذكور سابقا، ص 67.

هذا البناء التنظيمي بالرغم من أن النخبة الوطنية قد أخضعته لنوع من التعقد مقارنة بتنظيم الزوايا البسيط والواضح. فإنه كان كافيا حسبها لتعويض البناء التنظيمي للزوايا فإذا كانت الزاوية بوصفها تنظيما سياسيا لدى النخبة هي صاحبة القرار. ففي حقل الزوايا كانت تلعب نفس الدور أثناء تغيير أو تجديد بعض عناصر الطريقة. وإذا كانت الزاوية في حقل النخبة الوطنية موجهة للطائفة. فإن نفس الأمر كان حاصلا في حقل الزوايا. إنها هي التي تحدد عدد الأوراد والأحزاب والأذكار التي من المفروض أن تتبعها الطائفة. وإذا كانت الزاوية في حقل النخبة مكلفة بإيصال ما يستجد من أحداث إلى الطائفة. عبر أحد أعضائها. ففي حقل الزوايا كانت الزاوية مكلفة بإيصال ما استجد سواء عبر المكاتبة أو الزيارة المباشرة لشيخ الزاوية لفروع زاويته. وقد كان دافع النخبة لإختيار هذه الأطر التنظيمية هو تهديم أسس الطرقية وإستيعاب جمهورها. وهذا الأمر يتوضح من خلال تمثل النخبة الذي كان محورا حول العمل من داخل دائرة الحماية والسلطان ومن داخل الإطار التنظيمي للزوايا. إن هذا الإختيار ليس سوى ترجمة لإختيار ممارسة التغيير ضمن إطار الإستمرارية في نفس النسق.

يعتبر هذا الإختيار حسب منطق النخبة تكتيكا فقط لأجل تحقيق الحظوة داخل المجتمع. لكنه لم يكن بإمكانه أن يظل كذلك. على اعتبار أنه كان مفروضا عليه أن يتحول إلى عنصر مكون لبنية النخبة. فاستيعاب الإطار التنظيمي سواء الميداني (الزاوية) أو البشري (الطائفة). سيفرض بالضرورة استدخال سلوكات وعلاقات. وطريقة عمل. ووعي إنسان الزاوية. فالعلاقة التي اعتبرتها النخبة أحادية الجانب والمتمثلة في تأثير النخبة في الجمهور ليست في الواقع كذلك لأنها جدلية بطبيعتها. فتأثير النخبة في الجمهور بنفس الأطر المنتمية لحقل الزوايا سيخلق هو الآخر تأثيره على البنية

السياسية والتنظيمية للنخبة ذاتها. هذا التأثير من طرف الأطر والناس في البنية التنظيمية اتخذ مظاهر شتى ظلت تطبع علاقة البناء التنظيمي في كليته بعمق المجتمع المغربي. يتخذ هذا الأثر حضوره داخل البنية الكلية لممارسة ووعي النخبة. في شكل آليات محددة للغة النخبة وللمجال الذي تحركت فيه سياسيا. ثم لطرق ووسائل الضغط التي مارستها النخبة تجاه المستعمر وأخيرا في شكل قنوات التواصل التي استعملتها النخبة والعلاقات التنظيمية التي ترسخت سواء في نظامها أو صراعاتها. لذلك. نعتنا في البداية لجوء النخبة تنظيميا إلى أطر تنظيمية من داخل حقل الزوايا بأنه رجوع ولجوء إلى بنية النسق الكلي للمجتمع المغربي.

الفصل الثالث

تجليات الإستمرارية في سياق المتغير

I

تمفصلات الديني والسياسي في المجال الحركي

1- الحقل الدلالي لقاموس النخبة الوطنية

إن عمل النخبة بتكتيك جلب الناس والأطر التنظيمية ثم استيعابها في هيكلة إيديولوجية مغايرة للزوايا. جعل النخبة تتحرك على مستويات متعددة ضمن فضاء ديني.

شكل الدين حقلا دلاليا لقاموس النخبة السياسي وقد تمظهر ذلك في الألقاب الحركية التي حملها أفراد النخبة المؤسسين للتنظيم السياسي الأول المتجسد في الزاوية. فقد كان لكل فرد اسم حركي مقتبس من أسماء أبطال الإسلام كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وحمزة وسعيد وسعد وعبد المومن[1]. تتطلب السرية فعلا أسماء حركية مغايرة لأسماء الفاعلين السياسيين. لكن السرية لا يمكن أن تكون مبررا لاختيار أسماء من حقل دون آخر. هذا الإختيار لا يمكن فهمه في عمقه باعتباره اختيارا اعتباطيا أو إراديا. بل أنه محدد من طرف السياق الإجتماعي والتاريخي سواء في لحظته الحاضرة. أي في الثلاثينات أو في لحظته الماضية. أي قبل ذلك بقرون. فأن يختار الفرد لذاته اسما آخر غير اسمه الحقيقي تعني أنه يضيف لذاته انتماءا وهوية جديدتين. والمستوى الواعي في هذا الإختيار ينحصر في الطموح إلى ارتداء أو تقمص هوية الإسم/الرمز الذي وقع عليه الإختيار. فيما المستوى اللاواعي يتمثل في أن اختيار اسم

1 . عبد الكريم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية". الجزء الأول. مذكور سابقا. ص 66.

رمز إسلامي هو عمل تحييني لفترات ماضية من تاريخ المجتمع المغربي والإسلامي. وهذا التحيين ليس رغبة في الرجوع إلى الماضي ولكنه رغبة في عيش الماضي في الحاضر : إنها رغبة لجعل المخزون الجماعي هو السياق المؤطر لحركية ووعي الفرد والجماعة معا. كما أنه ضمن عملية التحيين هذه، تنسج جميع الخيوط الرابطة بين مخزون وعمق المدة الطويلة، والحاضر ويصبح هذا الأخير جزءا محركا ومشتغلا بآليات أعمق وأقدم منه. لذلك، يمكننا القول بأن عملية حمل هذه الألقاب كدلالات هو نوع من البحث عن منفذ لتأسيس شرعية الحضور التاريخي داخل بنية المجتمع المغربي أولا، والإسلامي ثانيا. إنه رجوع نحو عمق النسق الثقافي، أي باتجاه البنية اللاشعورية للمجتمع. أو هروب للجيل الذي سمي جديدا وشابا باتجاه ماضي المجتمع كي ينفلت من صفاته هذه ويصبح مالكا لحظوة رمزية كبرى. إنه بحث عن الإرتباط بزمن أكبر وأطول من زمن المجتمع المحلي ذاته والرمزية التي يطمح هذا الجيل إلى تأسيسها واكتسابها ومن ثم العمل في ظلها، هي شرعية ورمزية ممتدة في عمق لاوعي الناس والتاريخ والمجتمع. وهي نفس الشرعية التي حاولت كل من الزوايا والشرفاء والسلاطين العمل في ظلها طيلة التاريخ المغربي. فالسلاطين حملوا ألقابا مستعارة ومستقاة من التاريخ الإسلامي. كما أن الزوايا كانت لها سلاسلها الصوفية التي ترتفع بها تصاعديا باتجاه النبي. والشرفاء لهم شجرة انحدارهم من النبي أو أحد أقربائه. لأجل ذلك، لم تكن النخبة تتحرك خارج هذا الإطار الدلالي والتاريخي الموروث، على مستوى حملها لألقاب من هذا النوع.

إضافة إلى هذا، كان قاموس النخبة السياسي يحمل إصطلاحات إسلامية أخرى مثل الجماعة، حيث كان أفراد النخبة موزعين إلى جماعات : جماعة فاس وجماعة الرباط... وهذا الإصطلاح ينتمي على المستوى الدلالي إلى الحقل الديني. كما كان القسم

الديني هو الذي يربط العلاقة بين أفراد هذه الجماعات. ونحن نعرف أن القسم إعلان عن استحضار الله كضامن لانخراط الفرد في الجماعة. ومن تم استحضار للديني كمؤطر للسياسي وتكريس لعلاقة التضامن الديني باعتبارها أرضية العلاقات السياسية. لذلك، كان أفراد النخبة ينعتون بالإخوان. وهذا النعت لا يحمل دلالة قرابية بل دينية. وما يبرز ذلك هو إحدى الشهادات المتعلقة بهذا الصدد. تقول هذه الشهادة : "إن الإخوان قرروا إدخالك معنا في الطائفة السرية. فيجب عليك أن تقسمي القسم الواجب. فاقرئي هذا القسم. فإن قبلته ستصبحين معنا طائفية كواحدة منا (...) وأتممت قراءة القسم وعند ذلك قلت له : إنني أقسم وألتزم بالقسم. فعانقني وقبلني في جبيني وقال لي رحمه الله :أنت أختي في الطائفة ولكنك من الآن أنت ابنتي الروحية فأنا سعيد بأن تعزز الطائفة بأول امرأة مغربية"[1].

تظهر هذه الشهادة أن قاموس النخبة ينتمي دلاليا إلى الحقل الديني. فابتداء بالألقاب الحركية، ومرورا باصطلاح الإخوان. ثم وصولا إلى اصطلاح الجماعة والقسم. لا نجد سوى إحالة مرجعية واحدة وهي النسق الديني في تاريخيته. إن النخبة استحضرت هذا النسق المرجعي في نشاطها السياسي. لذلك اتخذ هذا الإستحضار صيغته الإجتماعية والتاريخية. على اعتبار أنه يصرف ويشتغل في سياق شامل. فالنخبة لم تستحضر المبادئ الإسلامية ولكنها استحضرت رموزا وأشخاصا وعلاقات اجتماعية مؤطرة دينيا بالرابطة الدينية كما عملت على تشغيلها ضمن سياق اجتماعي لأجل أهداف سياسية. في هذا الإطار، لن يكون من باب الغرابة أن يحمل علال الفاسي

1 . مليكة الفاسي : "إنك قدوة مثلي". موجود ضمن كتاب : "الحاج عمر بن عبد الجليل صور من حياته ومواقف جهاده". مذكور سابقا ص 125.

الشاب لقب الشيخ[1]. أو أن ينعت بسيدي علال. وليس أيضا من الغرابة في شيء أن يحمل بلحسن الوزاني صاحب "الثقافة العصرية" هو الآخر لقب سيدي بلحسن الوزاني[2]. إن هذه الألقاب كانت متداولة بين أفراد النخبة وليس فقط في وسط الجمهور. لذلك لا يمكن تبرير حضورها بمحدودية وعي الناس وتقديسهم للزعيم. إنها جزء من الآلية المنظمة لتمثل وممارسة النخبة في بنية المجتمع المغربي.

2 - الحقل المجالي لسلوك النخبة السياسي أو المقدس كمجال سياسي

لم يكن قاموس النخبة السياسي منفصلا عن المجال الذي احتضن الخطاب والسلوك السياسيين لهذه النخبة. وبما أن الإسلام شكل المرجعية الأساسية لقاموس النخبة، فإن المجالات الدينية ستشكل الأطر المجالية لحركيتها. لقد كانت مدينة فاس مجالا رئيسيا لحركية النخبة خصوصا مع حدث الظهير البربري. وقد كان رد النخبة عليه ردا إسلاميا على اعتبار أن ما توصلت إليه تحليلاتها له هو أنه يهدف إلى تنصير وتمسيح المغاربة والبربر منهم بشكل خاص. لذلك، مقابل هذه العملية كان الرد هو جعل الإسلام مرتكزا لكل الإحتجاجات العملية والتبريرات النظرية. إنه النقطة الموحدة لكل الفئات الإجتماعية. بذلك، يمكن اعتبار لجوء النخبة إلى هذه النقطة الموحدة منفذا لاستنهاض الناس وإثارة المجال الديني. إذا ما أخذنا مدينة فاس كنموذج لرصد حركية المجال الديني، فإننا سنجد أن النخبة قد حققت رقما تكراريا مهما من تحركاتها في هذه المدينة

---

1. بخصوص ألقاب علال الفاسي. أنظر : أبو بكر القادري : "الحاج عمر بن عبدالجليل". مذكور سابقا 122 - 128 الورطاسي "ذكريات الدراسة في فاس". مذكور سابقا. ص 125 .

2. بصدد لقب بلحسن الوزاني أنظر كتاب : "الحاج عمر بن عبد الجليل". مذكور سابقا، ص 115.

ويمكن إرجاع هذا إلى طبيعة المدينة كمجال. فالإسلام يسكنها سواء على المستوى العمراني. أو على مستوى العلاقات الإجتماعية. وقد لاحظ روجي لوتورنو أن "الإسلام في كل مكان هو الذي يشكل حقا الحياة الفاسية سواء تعلق الأمر بالنظم الحضارية أو التجارية أو بالصناعة والحياة العائلية"[1]. وحضور الإسلام بهذه الصيغة الكلية يرجع إلى تاريخ هذه المدينة وموقعها الديني (القرويين) والسياسي (كعاصمة سياسية) والإقتصادي (التجارة والحرف). وهذه العناصر هي التي جعلتها تحتل موقعا مهما في المؤسسات وشبكات التأثير على البلاد. ومن ثم. لن يكون غريبا أن تحتل نسبة قوية من حيث حضور أبناؤها في الصفوف الأمامية للحركة الوطنية[2]. كما أن حضور الإسلام بهذه الصيغة جعل منها مدينة تعكس التصور الإسلامي الكامل على المستوى العمراني. إنها صورة مجالية لمفهوم الأمة التي تتخذ شكل مدينة ذات بنيان مرصوص ومتوحد حول مسجد القرويين كما أن جميع دروب المدينة تؤدي إلى المسجد. وهذا الأخير منفتح بعدد أبوابه على كل هذه الدروب. ليستقبل جميع سكان المدينة ويوحدهم تحت إطار ديني وبعد ذلك يعيد توزيعهم على أزقة المدينة ليواصلوا نشاطهم اليومي تحت آثار ما تلقوه وما مارسوه من طقوس دينية داخل المسجد. إن المسجد مجال ديني مهيكل لسلوكات الناس اليومية. ضمن هذا الإطار. كانت الإحتجاجات التي قادتها النخبة بفاس ضد الظهير البربري تنطلق إما من المسجد باتجاه المدينة أو العكس. وقد شكل المسجد في فاس والرباط وسلا والبيضاء وطنجة... المجال الرئيسي بامتياز لحركة الإحتجاج هذه. وللخطابات السياسية التي رافقتها بل وللشعارات التي تم ترديدها كتعبير عن الرفض الكامل للظهير البربري[3].

---

1 . روجي لوتورنو : "فاس قبل الحماية". مذكور سابقا. ص 837.

2 . A. ZOUGGARI : " La presse écrite au Maroc sous le protéctorat français", Revue Juri, écon., pol du Maroc, N° 12, 2éme sem. 1982, P: 114.

3 . عن دور المسجد في حركية النخبة الوطنية أنظر : محمد بلحسن الوزاني : "مذكرات حياة وجهاد". مذكور سابقا. ص 73-74-75-76-77-78-79.

إن المجال كان له دور في تحديد طبيعة النخبة الوطنية، فتجميع الناس في المسجد لا يتيح إمكانية أخرى للخطاب السياسي سوى أن يتخذ صيغة دينية، ومن ثم يصبح السياسي حاملا لطابع القدسية التي هي خاصية جوهرية للخطاب الديني. كما أن مسيرة الإحتجاجات التي عبرت أزقة المدينة الفاسية لم يكن لها أن تتم خارج إطار القداسة الدينية، فكل دروب المدينة المفتوحة ليس لها سوى مخرجين : الأول باتجاه المدن والنواحي الخارجية والثاني باتجاه المسجد/مركز المدينة، وبذلك، لا تعدو هذه الأزقة أن تكون امتدادا للمسجد، ومسيرات الإحتجاج المؤطر مجاليا بهذا الشكل، لا يمكن لها أن تنفلت من هذا الطابع الديني المؤطر مجاليا.

إننا لا نغفل هنا سياسة المستعمر تجاه النخبة ككل، باعتبارها لعبت دورا في جعل المسجد مجالا رئيسيا لحركية النخبة السياسية، فحق الإجتماع ممنوع[1] وتأسيس الحزب كذلك... لذلك، لم يبق سوى المسجد كمكان ديني يحمل إمكانية تحقيق الإجتماع والتحاور والتواصل عدة مرات في اليوم. إضافة إلى ذلك، فهو مجال قررت سياسة اليوطي احترامه باعتباره مجالا مقدسا. لكن هذا لا يعني أن المستعمر هو المسؤول الرئيسي عن انغلاق النخبة من حيث سلوكها السياسي ضمن المجال المقدس، بل إن النخبة هي التي منحت لمناهضة الظهير البربري طابعا دينيا، وحتى قبل هذا الظهير، اختارت مجالات دينية لممارسة سلوكها وخطابها السياسيين. فقد اختارت المدارس القديمة كما حولت كثير من الزوايا إلى مدارس، واختيار المدرسة في حد ذاته اختيار لمجال ديني على اعتبار أنها في الوسط المغربي تشكل مجالا لتعليم المعرفة الدينية، بذلك، كان عمل النخبة ضمن هذه المؤسسات مؤطرا بقدسية المجال، كما أن

---

1 . لم تترك سياسة الحماية للنخبة مجالا آخر للتحرك سوى المسجد باعتباره مكانا مقدسا وهو ما ساهم في توجيه خطاب وسلوك النخبة.

تحويل الزوايا إلى مدارس لم يغير المجال بل غير الأشخاص فقط. فعوض شيخ الزاوية، أصبح هنالك رجل السياسة، وعوض المريد أصبح هنالك الطالب. لكن المجال يفرض علاقاته الخاصة بوصفه يحمل تاريخه الخاص. فمكان الشيخ له طقوسه الخاصة الجمالية أساسا، كما أن مكان جلوس المريد له خصوصيته كذلك. لذا، فإن تعويض الأشخاص لا يغير كثيرا من العلاقة التي يكرسها المجال، وهي علاقة العارف والعالم بالطالب. لقد كان لهذه العلاقة الجمالية دور في حمل بعض أفراد النخبة للقب الشيخ "وسيدي" ولنعتهم كذلك بالإخوان.

من خلال انحصار جل السلوك السياسي للنخبة ضمن مجالات مماثلة، يمكننا أن نسجل طابع القدسية الدينية الذي انعكس على هذه السلوكات وهذا سيدفع النخبة للإرتباط بعمق إجتماعي كانت تريد التخلص منه ظاهريا على الأقل، وهو العمق الديني – السياسي للمجتمع المغربي بكل مؤسساته وسلوكاته.

3 - وسائل الضغط أو الزهد كممارسة سياسية

تعتبر وسائل وطرق الخطاب السياسي المادية جانبا آخر من جوانب الإرتباط العميق بين ممارسة النخبة ووعيها من جهة، وعمق المجتمع المغربي من جهة أخرى. فقد مثل الدين حضورا كبيرا في الوسائل التي مارست بها النخبة ضغطها على المستعمر. فإضافة إلى العرائض والشكاوي واللقاءات، قادت النخبة حملات سياسية قصد مقاطعة الخمور والسجائر والملابس العصرية والمنتوجات الغربية بوصفها علامات على انفصال الفرد المستعمل لها عن هويته الإسلامية. وقد قدم أفراد النخبة نماذج واضحة عن عملية تطبيق هذه المقاطعة. فالألبسة المستعملة أصبحت تقليدية، وتناول الخمر أصبح سلوكا مدانا ومرفوضا من طرف هؤلاء إضافة إلى شرب السجائر.

إن هذه السلوكات التي اعتبرت جزءا من وسائل الضغط على المستعمر دفعت بالنخبة نحو إحياء خطاب الزوايا والمتصوفة. أي خطاب الزهد الصوفي المرتكز على الإكتفاء بما هو ضروري لضمان الحياة قصد فتح إمكانية كبرى لربط الصلة بالله. إنها المجاهدة الصوفية في رغبات الجسد والنفس الأمارة بالسوء. فقد تم استبدال عبارات الصوفية والزوايا هذه. وأصبح ما حمله المستعمر معه من مظاهر جديدة في الحياة هو المقابل للنفس الأمارة بالسوء. لذلك، كان على النخبة أن تمارس هروبها نحو البعد العميق للمجتمع. أي نحو هوية المجتمع المتمثلة في نسيجه الديني العميق. أي لا وعيه الثقافي. وضمن عملية الهروب هذه، استطاعت النخبة أن تضمن على الأقل مساندة فئة الحرفيين. باعتبارها فئة متضررة اقتصاديا من غزو المنتوجات المصنعة وأن تضمن مساندة إنسان الشارع باعتباره المستهدف الرئيسي في العملية الإستعمارية. إنه الموضوع الذي يريد المستعمر أن يهدم داخله جميع أشكال المقاومة قصد نقض وجوده التاريخي أساسا. لذلك كان عمل النخبة وعودتها باتجاه هذا التاريخ تضمن لها خصوصا في السنوات الأولى من الثلاثينات، ممارسة عملية التوحيد، أي توحيد إنسان الزاوية مع إنسان الشارع والعالم والحرفي والتاجر على أساس واحد هو ضمان ممارسة عملية الحفاظ على الهوية الذاتية والجماعية لإنسان المجتمع المغربي.

إن هذا الفعل بقدر ما كانت له آثار إيجابية على بنية النخبة لأنه أخرجها نسبيا من الصراع المغالط ضد الزوايا، بقدر ما كان له آثاره العميقة على تحويل النخبة من رجالات سياسة إلى رموز دينية. ضمن هذا الإطار، اكتسبت شخصية من مثل علال الفاسي حظوة دينية أكثر منها سياسية[1]. ولا يمكن حصر هذا في هذه الشخصية فقط. بل إن جل أفراد النخبة (الأسماء التي كانت بارزة مثل بلحسن

---

1 . A. LAROUI: "L'idéologie arabe contemporaine". op. cit, P: 45.

الوزاني وعمر بن عبد الجليل ومحمد غازي وأحمد مكوار...) اكتسبت هذه الحظوة الدينية بنوع من التفاوت. وكانت بالطبع على حساب الحظوة السياسية. فإذا ما أخذنا نموذج علال الفاسي. فسنجد أنه بالرغم من "ظهور نوع من الغموض في نشاطه السياسي. فإن صوفيته كانت تشكل منبعا مستمرا وثابتا لتأطير الإسلام بالضرورات الحداثية"[1].

إن الديني ــ الصوفي كان له دور كبير في تأسيس الحظوة الدينية لأفراد النخبة. وقد برز هذا الجانب الصوفي من خلال وسائل الضغط التي نهجتها النخبة ضد المستعمر. الأمر الذي يطرح مشروعية التساؤل حول الإسلام السلفي. ألا يمكن اعتباره صيغة من صيغ الإسلام الصوفي وتحويلا له من الداخل ؟[2]

إن مشروعية طرح هذا السؤال تبررها وسائل الضغط المستعملة من طرف النخبة ثم أيضا رفعها لشعار اللطيف ضمن احتجاجاتها ضد الظهير البربري[3]. فقد كان هذا الشعار مؤطرا للإحتجاجات الهادفة إلى إلغاء بنود الظهير البربري. واللطيف كطريقة من طرق الضغط على المستعمر جزء من طقوس الصلحاء والزوايا الدينية. فالزاوية الكتانية مثلا تحدد ترديد اللطيف في 4444 مرة والدرقاوية تحدد ترديده في 70770 مرة والتنجانية في 1000 مرة. وهذه الأرقام لها دلالتها لأنها مستقاة أساسا من تأويلات الزوايا للأعداد والحروف باعتبار علم الحروف علما صوفيا، يتخذ كل حرف من أسماء الله الحسنى في إطاره مقابلا اسم الكوكب. نجد إسما لأحد

---

1 . CH; A. JULIEN: "Le Maroc face aux impérialisme", op. cit, P: 156.

2 . J. PAUL CHARNAY : "Courants réformateurs de la pensée musulmane contemporaine", op. cit; P: 248 - 249.

3 . شعار اللطيف مضمونه كالتالي : "اللهم يا لطيف نسألك اللطيف فيما جرت به المقادير وأن لا تفرق بيننا وبين إخواننا البرابر". ويبرز حضور هذا الشعار في أن حركة الإحتجاجات ضد الظهير البربري اتخذت اسم حركة اللطيف.

الجن... والكل في الأخير يصب في هدف تحقيق صلة مباشرة مع الله[1]. إن حضور اللطيف في علاقاته هذه مع علم الحروف والتنجيم يمنحنا دلالة واحدة ومحددة وهي نوعية العلاقة العجيبة والغريبة بالطبيعة. فالظواهر الطبيعية من غيث وجفاف ومرض... لم تكن حاضرة في البنية التمثلية للصلحاء والزوايا كظواهر طبيعية، بل كشرور ميتافيزيقية تتم مواجهتها بهذه الطريقة الغيبية. ويمكننا من باب التجاوز عدم التعليق على طريقة المواجهة هذه نظرا للطبيعة الدينية للأفراد والمؤسسات التي ميزتهم. لكن، حينما يحضر اللطيف، كشكل من أشكال الإحتجاج السياسي، فإن الأمر يختلف. إن رفع اللطيف كشعار سياسي، أي كعنوان للإحتجاجات ضد المستعمر، يبرز أن النخبة الوطنية كانت تمارس عملية مماثلة بين الظواهر الطبيعية باعتبارها شرورا ميتافيزيقية والظواهر السياسية[2]. هذه المماثلة تجعل النخبة تعيد إنتاج نفس الوعي الذي واجه به الصلحاء في القرن السادس عشر ظواهر طبيعية سلبية وكارثية فهذا الوعي الغيبي بالظاهرة الطبيعية انتقل عند النخبة ليصبح وعيا غيبيا بالظاهرة السياسية. لذلك، فإن مجموع وسائل الضغط التي سلكتها النخبة كانت مؤطرة بهذا الوعي الديني — الطقوسي العميق والمنغرس في بنية الوعي واللاوعي.

إذن، لم يكن غريبا في هذا الإطار أن تكون مقاطعة الخمور والسجائر والتعليم (العصري) وممارسة الصوم الجماعي كأدوات للضغط والإحتجاج، سوى أشكال من الزهد السياسي[3]، الذي اتخذ عند الزوايا صيغا صوفية. وحضور الزهد كممارسة سياسية، يضيف عنصرا جديدا إلى العناصر السابقة المشكلة للترابط بين ما هو مظهري في بنية النخبة السياسية وما هو عميق في نفس البنية.

---

1 . CH. A. JULIEN: "Le Maroc face aux impérialisme", op. cit, P:149.
2 . A. ZOUGGARI : " La presse écrite au Maroc", op. cit, P: 119.
3 . أنظر لوتورنو : "فاس قبل الحماية"، مذكور سابقا، ص 878.

وقد استطاع اليسار الفرنسي أن يكشف عن هذا الترابط. بل عبر عن استيائه من النخبة نظرا لهذا الربط الذي أقامته بين الظاهرة السياسية والظاهرة الدينية[1].

4 - قنوات التواصل أو الديني كقناة لتصريف السياسي

لم تكن قنوات التواصل التي اعتمدتها النخبة منفصلة عن السياق السوسيوتاريخي العميق لبنية المجتمع المغربي. ومن ثم عن شبكة التواصل التقليدية، وكذا السياق الرأسمالي سواء في شكله الإقتصادي أو السياسي ـ الإستعماري من جهة أخرى. فبالنسبة للمستعمر، شكل تضييقه ومنعه للصحافة عاملا "ساهم في تقوية حضور شبكات التواصل التقليدية وتوجيه الحركة الوطنية من حيث مضمونها السياسي وأشكال حضوره"[2]. كما ساهم ترسخ شبكات التواصل التقليدية المتمثلة في الخطاب الشفوي كطريقة لنشر وإيصال الخبر والموسم، والسوق والمسجد... في طبع وتوجيه شبكة التواصل التي اعتمدت عليها النخبة. فإذا ما استثنينا البرقية والجريدة[3]، فإننا سنجد أن النخبة اعتمدت على اللباس كشارة تواصلية وعلى الزاوية، والمسجد، والجنازة، والدرس الديني، والموسم، والحج، والخطبة الدينية، والنسخ، والتمثيليات. لعرض عناصر هذه الشبكة التواصلية التقليدية، فإننا سننظمها بالطريقة التالية:

---

1 . لقد كان اليسار الفرنسي معارضا لإرتكاز النخبة الوطنية على الإسلام واستعمالها لوسائل ضغط سياسية ذات طبيعة دينية.

2 . A. ZOUGGARI : " La presse écrite au Maroc", op. cit, P: 117.

3 . الجريدة كقناة تواصلية حديثة لم يكن التعامل معها بعقلية المجتمعات التي ولدت فيها. بل كان التعامل مطبوعا بنوع من القداسة خصوصا إذا كانت هذه الجريدة مكتوبة بالعربية على اعتبار أن العربية لغة القرآن.

ـــ **المسجد** : إن ارتباط المكتوب في الوعي الجماعي بالقداسة[1] ساعد على ترسيخ قنوات التواصل التقليدية. ويعتبر المسجد في المجتمع الإسلامي موطنا للقاء الله على المستوى الديني. لكن من زاوية سوسيولوجية. فهذا اللقاء يعتبر لقاءا أو اجتماعا لتبادل المعلومات والتحاور في الشؤون الدينية والسياسية والإجتماعية. إنه قناة لإيصال المعرفة الدينية وممارستها. وبما أن التصور الإسلامي لا يفصل بين الديني ـــ السياسي والإجتماعي والشخصي. فإن عملية التواصل بين المؤمنين تصبح وطيدة الصلة بما يحتضنه المجتمع من أحداث. لقد شكل بامتياز قناة تواصلية أساسية في مرحلة الحركة الوطنية وشغل ضمن قنوات التواصل التي اعتمدتها النخبة موقعا رئيسيا. يقول الباحث الزكاري في هذا المجال : "يعتبر المسجد في حقل التقاليد مجالا للعبادة. لكنه تحول إلى مكان للإجتماع وإلى مركز للإخبار ونادي لتبادل وبلورة الأفكار"[2]. يبرز الدور الهام الذي لعبه المسجد كقناة تواصلية في حضوره المكثف جدا ضمن سيرورة تحركات النخبة سواء قبل الظهير البربري أو بعده. فقبله كان المسجد مجالا لنشر الفكر السلفي مرفوقا بترويج أخبار الشرق الإسلامي. وبعده. شكل مجالا سياسيا للكشف عن الإسلام باعتباره العنصر المستهدف من وراء الإستعمار. كما شكلت خطب الجمعة مجالا لنشر الفكر السياسي للنخبة. وقد كانت هذه الخطب تنتهي

1 . يظهر هذا الإرتباط بالقداسة فيما لاحظه الباحث حسن رشيق بخصوص تقديس المغاربة للدقيق ومشتقاته. حيث إن المسلم إذا ما عثر على قطعة خبز مرمية على الأرض. فإنه يأخذها ثم يقبلها ويضعها في مكان محفوظ حتى لا تدوسها الأرجل. وهذه الملاحظة يمكن تعميمها على كل ما هو مكتوب باللغة العربية. فيكفي أن تكون العربية حاضرة على ورقة ما ولو حملت أي مضمون. فإنها هي الأخرى تحمل من الأزقة والقمامات لتوضع في أمكنة محفوظة. أو تحرق. أنظر :

- HASSAN RACHIK : "Sacré et sacrifice dans le haut atlas marocain", Afrique-Orient, 1990, P: 132.

2 . A. ZOUGGARI : " La presse écrite au Maroc", op. cit, P: 118.

في كثير من الأحيان بتظاهرات احتجاجية يكون المسجد منطلقها. لكن بالرغم من أن المسجد شكل أداة تواصل أساسية. حقق للنخبة عملية نشر وتوزيع آرائها. فإن الذي لم تنتبه إليه النخبة. هو أن المسجد بقدر ما يوفر هذه الإمكانية فإنه يحدد ويؤطر نوع الخطاب الذي يجب أن يبلغ. نظرا لطبيعته كمكان ديني ــ قدسي. بهذا الشكل. لم تكن النخبة وحدها المستفيدة من المسجد. بل كان المسجد مستفيدا هو الآخر من النخبة. وتتجسد هذه الإستفادة في الحظوة الرمزية التي أضافها المسجد إلى تاريخه من جهة. ثم في ربط النخبة سواء من حيث التمثل أو السلوك السياسيين بعمق المجتمع والتاريخ. يقول الباحث الزكاري بأن من "وجد في المسجد ما كان ينتظره من ضيافة وحماية. فقد وجد أيضا بشكل غير منفصل نسقا من الشعائر والعبادات الدينية التي لازالت الذاكرة الجمعية تحتفظ بها"[1].

ــ **الزاوية** : لم تحضر الزاوية كمجال لحركية النخبة فقط. بل شكلت قناة تواصلية مثلها مثل المسجد. فقد كانت مجالا لإلقاء الدروس وفي نفس الوقت مكانا للإجتماع وإيصال الخبر ونشره. خصوصا فيما يتعلق بتطورات الفكر السلفي ورجالاته من جهة وأخبار الحركة الوطنية من جهة أخرى. لقد كانت الزوايا التي حولتها النخبة إلى مدارس مجالات حرة بالنسبة لها مقارنة مع المسجد الذي كانت تخضعه فرنسا لمراقبتها سواء عبر العلماء أو الجواسيس. لذلك كان الدرس بالزاوية متميزا بحرية أكبر. وكانت مواضيع الدروس إخبارية وتكوينية أساسا. كما أن طبيعة الطلبة سواء في هذه الزوايا أو المدارس القديمة، كانت مشكلة من طلبة المدن والبوادي. وهذه نقطة لها أهميتها. فطلبة البوادي أو المدن البعيدة يشكلون بدورهم قنوات إيصال وتواصل أخرى ستسمح بنشر الفكر الذي استقبلوه

1 . A. ZOUGGARI : " La presse écrite au Maroc", op. cit, P: 118.

من طرف زعماء النخبة في قراهم ومدنهم. وهنا نستحضر قدور الورطاسي باعتباره نموذجا لعملية تحقيق التواصل بين ما كان يحصل في القرويين وقريته بشرق المغرب. إن ما يثير الإنتباه ضمن المدرسة ـ الزاوية والدرس كأشكال تواصلية هو أنها ساعدت فعلا النخبة على توسيع حقل انتشار أخبارها وأخبار رجالات وزعماء الشرق. لكنها رسخت من جهة أخرى طقوس الزوايا خصوصا في العلاقة الرابطة بين المدرس والمتلقي. فقد نقل الطلبة ما كانوا يتلقونه بطريقة مماثلة للكيفية التي كان ينقل بها المريد أخبار شيخه أو شيوخه. كان التقديس علامة مشتركة بين الطالب والمريد نحو الشيخ والمدرس. وهذا ما منح عمل النخبة على هذا المستوى، طابعا دينيا وطقوسيا لا يمكن فهمه أو تفسيره إلا بالرجوع إلى ما كرسته الزوايا ضمن المستوى التعليمي والتواصلي. وإذا ما انتقلنا من العلاقة المؤسسة بين الطالب والمدرس إلى عنصر آخر كالموسم على اعتبار أنه شكل من أشكال التجمع والتواصل، فإننا سنجد أن شبكة التواصل التي اعتمدتها النخبة تجد جذورها في هذا التاريخ المحلي العميق. لقد نعتت النخبة تجمعاتها بالمهرجانات الخطابية الكبرى. وهذه التجمعات كان يتم فيها إلقاء الخطب من طرف الرموز البارزة في النخبة. إن حقيقة المهرجانات تظهر باعتبارها أشكالا لتحقيق تواصل من درجة كبرى (جماهيرية)، لكنها لم تكن تخرج عن إطار الموسم الذي كانت تعقده الزوايا لتحقيق تواصل شاسع الأطراف بين شيوخها والأتباع العريضي الإنتشار. فما يشترك فيه المهرجان مع الموسم هو أنهما معا يجسدان طقسا احتفاليا دينيا. وإذا ما أعدنا التذكير، بأن أفراد النخبة لم يحضروا في وعي الناس كقادة سياسيين فقط، بل أيضا كرموز دينية، فإن طبيعة هذه المهرجانات تنكشف بسرعة باعتبارها موسما. وهذا الأخير كانت الزوايا تمنحه طابعا دينيا بينما هو في جوهره لا ينتمي للزمن الديني بنفس الحجم الذي ينتمي به للزمن

الإجتماعي(1). إنه شكل إجتماعي للإجتماع والتواصل هدفه خلق الإحساس بقيمة الأتباع وعددهم ثم منح إمكانية تحقيق التواصل المباشر بينهم وبين شيخهم المؤسس. وأخيرا تجديد إلتفاف الأتباع حول هذا الشيخ.

إن المهرجان/الموسم كشكل من أشكال التواصل لم يجعل النخبة تنفلت من آثار شبكة التواصل التقليدية بكل طقوسها ومرجعياتها الدينية.

— **اللباس**، الجنازة، التجارة، التمثيل : لم تعتمد النخبة على أشكال التواصل السابقة فقط، بل جعلت من اللباس التقليدي الذي كان ولا يزال يسمى باللباس الوطني، طريقا لتحقيق التواصل بين أفراد النخبة فيما بينهم ومع الجمهور. لقد اعتمد أفراد النخبة ضمن ممارستهم السياسية على اللباس باعتباره شارة تواصلية. وكان الهدف من ذلك هو إخبار الناظر بتشبث النخبة بهويتها الجماعية. ومنح نموذج للجمهور كي يتم تحقيق هذا التشبث وفي الوقت نفسه استهلاك المنتوجات المحلية. فأن ترتدي زيا تقليديا، هو ضمنيا بالنسبة للنخبة إعلان على أن الفرد متشبث بما هو تقليدي — ديني ووطني. يحيلنا اللباس بهذه الدلالات إلى الشارات التي كانت تعتمدها الزوايا في القرون الماضية متمثلة في أنواع الألبسة والألوان، باعتبارها إرساليات تواصلية. فكل زاوية كان يتميز أتباعها وشيوخها عن الزوايا الأخرى بشارات محددة، تمكن الأتباع من التعارف فيما بينهم ولو في غياب أي لقاء مباشر وسابق. وهذا بالضبط ما كانت النخبة تمارسه. إن اللباس التقليدي بالرغم من أن سعره كان مرتفعا في المرحلة الإستعمارية، فقد شكل وسيلة من وسائل الإتصال بين أفراد النخبة والجمهور.

---

1 . بصدد انتماء الحج للزمن الديني والموسم للزمن الإجتماعي، أنظر :

- BABER JOHANESSEN : "Des institutions religieuses du Maghreb", Arabica, T: XXXV, 1988, P: 247.

إن اللباس كقناة تواصلية كان وثيق الصلة بالمجال التجاري. فالحرف التقليدية قد تضررت من جراء غزو منتوجات الإقتصاد الرأسمالي للسوق المحلية. ولذلك حاولت النخبة أن تدعم حركية هذه الحرف وتداول منتوجاتها. بل إن أفرادا من النخبة[1] جعلوا الصلة وثيقة بين التجارة والنظام الوطني. وبين التجارة والدين لدرجة أصبحت معها التجارة شكلا آخر من أشكال التواصل. فقد استثمر هؤلاء الوطنيون التجار رأسمالهم في مجالات تجارية ــ تقليدية تسمح في نفس الوقت بتجميع الأتباع الجدد وتوسيع دائرة انتشار أفكار النخبة مما يساعد ضمنيا على تحويل العلاقات التجارية إلى علاقات تضامنية ــ تقليدية. وما ساعد أكثر على ترسيخ التجارة كشكل تواصلي حضور وسيطرة الدين على الفضاء الإجتماعي والإقتصادي المحلي. يقول جاك كان بهذا الصدد : "إن العلاقات التجارية المترابطة في الغالب مع النظام الديني شكلت وسيلة أخرى لنقل الأفكار المؤججة للشرق"[2].

حضرت التجارة في عمل النخبة الوطنية باعتبارها قناة تواصلية ذات علاقة وطيدة بالمجال الوطني ــ الديني. وبذلك حققت النخبة الربط بين العنصر الإقتصادي والديني. ضمن إطار خضوع الأول للثاني ومرسخة بذلك سيطرة المجال الديني على باقي المجالات.

لم تنحصر قنوات التواصل المستعملة في اللباس والتجارة. بل وظفت النخبة كذلك الجنازة. وقد كانت وفاة النقابي التونسي فرحات حشاد فرصة لتحويل الجنازة من طقس ديني إلى قناة لتحقيق التواصل بين زعماء الحركة الوطنية بالمغرب الكبير من جهة. والعالم الإسلامي من جهة أخرى. كما شكل الصوم أهم أشكال الإشعار

---

1 . لقد كان كثير من أفراد النخبة من التجار. أنظر بهذا الصدد عبد الكريم غلاب : "تاريخ الحركة الوطنية". الجزء الأول. مذكور سابقا. ص 42 هامش 17.

1 . J. GAGNE : "Nation et nationalisme", op. cit, P: 361.

والإيصال بهذه العلاقات التضامنية. ولم يتخذ الصوم شكل امتناع عن الأكل وعن باقي الشهوات، بل شكل امتناعا وتوقفا عن التجارة وكل أشكال النشاط اليومية الأخرى. بناءا على كل هذا، شكلت الجنازة والصوم إحدى قنوات الإتصال ضمن شبكة التواصل التي استعملتها النخبة الوطنية، معززة بذلك ارتباطها بالعمق التاريخي للمجتمع المغربي.

إضافة إلى هذا، استعملت النخبة أشكالا إبداعية بوصفها قنوات تواصلية. وقد كانت التمثيليات المسرحية إحدى أهم هذه الاشكال. فمشخصوا أدوار التمثيليات لم يتلقوا تكوينا في إحدى المعاهد، بل لقد جسدوا استمرارية التمثيل كطقس احتفالي - ديني داخل بنية المجتمع المغربي. فيوم عاشوراء بالمغرب، كان يوما يتم الاحتفال فيه داخل دار المخزن أثناء الايام الاولى، ثم ينتقل الاحتفال إلى بيوتات الاعيان. وكان هذا الاحتفال عبارة عن استعراضات لتمثيليات قصيرة ومتنوعة ذات طابع انتقادي ــ فكاهي[1] كما أن احتفالات "سلطان الطلبة" كانت تتم في نفس اليوم، حيث يتحول الطالب / الممثل الى سلطان له الحق في الامر والنهي ولكن خارج حقل السياسة. فالسياسي ضمن هذا الاحتفال كان لا يتجاوز حدود مطالبة السلطان بالعفو عن بعض السجناء، اما المطالب الاخرى فقد كانت تدور حول طلب المأكولات والمساعدات المادية للطلبة. ولم نستحضر كل هذا الا لنؤكد بأن التمثيليات التي شخصتها الجمعيات الملحقة بالحركة الوطنية لم تكن منفلتة عن هذا الاطار. لقد استثمرت الجمعيات هذا الموروث لاجل عرض مضامين مستوحاة من ملاحم تاريخية سواء محلية أو اسلامية. وبذلك، كانت تفتح ذاكرة المغربي على الذاكرة الجماعية وعلى ماضيه التاريخي مدعمة بشكل او بآخر القنوات التواصلية السابقة والتي لم تكن تطمح

1 . Ibid, P: 375.

سوى الى فتح هذه الذاكرة الكبرى واستغلال مخزوناتها ثم اعادة احياء عمقها.

— **الحج** : لعب الحج الى جانب الاشكال السابقة دورا مهما في تحقيق التواصل بين النخبة والعالم الاسلامي وبين المسلمين فيما بينهم. فاذا كان الموسم يغلب عليه الطابع الاجتماعي. فان الحج يغلب عليه الطابع الديني[1].

وقد شكل الحج بهذا الطابع قناة تواصلية في تاريخ المجتمع العربي عامة وكانت له آثاره السياسية على كل المسلمين. يسمح الحج بخلق الوعي لدى هؤلاء الافراد بالتضامن الاسلامي. في كونيته وقوته. فالمغاربة مثلا كانوا في كل سنة يتوجهون فيها الى الحج. يمرون على أقطار عديدة. وكل قطر مروا منه الا وتحاوروا مع علمائه وفقهائه بخصوص القضايا التي تشغلهم وتشغل مجتمعهم. ولم يكن انتشار. وانتقال الفكر الوهابي الى المغرب. الا نتيجة لهذه التظاهرة الدينية ونتيجة للتحاور والتواصل الذي تسمح به.

لم يفقد الحج دوره هذا في المرحلة الاستعمارية. بل ظل مجالا "لاجتماع المسلمين قصد التجادل في أمورهم ومصالحهم. ومن ثم التطهر من آثار الاستعمار والتهيىء لاجل تحقيق استقلال كامل"[2]. ان تجمع المسلمين بمناسبة الحج. كان فرصة لتكوين رأي إسلامي عام. وإجماع إسلامي بخصوص الظاهرة الاستعمارية. وبما ان استعمار بلد اسلامي يعد من الزاوية الدينية مسا بالاقطار الاخرى وتهديدا لها من طرف دار الكفر. فان الحج لعب دورا في التعرف على أوضاع الاقطار المستعمرة. كما منح امكانية التفكير في خلق تضامن اسلامي مساند ومدعم لها. اضافة الى هذا. سمحت فرصة الحج بتناقل الصحف المشرقية خصوصا وايصالها الى بلدان العالم

---

1 . ارجع إلى لوتورنو : "فاس قبل الحماية". مذكور سابقا. ص 257.

2 . B. JOHANESSEN : "Des institutions religieuses du Maghreb", op. cit, P: 247.

الاسلامي الأخرى. فالحجاج المغاربة عملوا على نقل الصحف المشرقية[1] حيث كانوا ينسخونها بخط اليد ويوزعونها على أفراد النخبة.

إن حمل جريدة من المشرق ثم نسخها وتوزيعها كان يضفي عليها نوعا من القدسية. فهذه العملية تحيل الى لحظة نسخ القرآن وتوزيعه أثناء مرحلة التنزيل. كما تحيل أيضا إلى إحدى قنوات التواصل التي اعتمدتها الزوايا. وما كان يرسخ طابع القدسية هذا. هو المنع الذي كان مفروضا من طرف المستعمر على الجرائد سواء المشرقية. او التي كان يصدرها المغاربة بتعاون مع بعض زعماء اليسار الفرنسي. فهذا المنع كان يحول عملية النسخ وقراءة هذا المنسوخ الى طقس ديني. فإخفاء الجريدة المنسوخة تحت الملابس وقراءتها قراءة جماعية في إحدى المنازل. يحيل مباشرة الى العلاقة الاولى التي أرساها المسلم مع النص القرآني حينما كانت قبيلة قريش تمنع تداوله.

لقد شكل الحج إذن قناة أخرى من قنوات التواصل التي أفادت النخبة وربطتها بالعمق الديني الذي أطر كل أشكال التواصل التقليدية مما منح حركيتها وتمثلاتها طابعا دينيا.

2 . A. ZOUGGARI : " La presse écrite au Maroc", op. cit, P: 118.

خلاصة

إن تحليلنا لبنية التمثل السياسي للنخبة الوطنية بتجسداته العديدة التنظيمية واللغوية والجمالية والسلوكية والتواصلية. يظهر لنا ان هذا التمثل ظل مشدودا بروابط عديدة بالعمق الاجتماعي والتاريخي المحلي الذي لم تكن النخبة راغبة في الارتباط به. وهذا ما اعتبرناه أساس المغالطة الحاضرة في قراءات عديدة من جهة واساس توزع تمثل النخبة بين آلية الاخفاء والاقصاء ثم آلية الكشف من جهة أخرى. فالنخبة حاولت الكشف عن ارتباطها بإسلام الشرق / إسلام السلف، ومعطيات العقل. وهذا الكشف كان إخفاءا وإقصاءا للتاريخ المحلي بعمقه ومؤسساته. لكن إقصاء هذا العمق ليس رهينا بالرغبة أو الارادة. نظرا لان آلياته وسيروريه أعمق وأكبر من زمن النخبة في حد ذاتها. ان هذه الاليات هي التي أطرت تمثل النخبة وسلوكاتها ثم قاموسها واشكال تواصلها.

لم يكن وعي النخبة ورغبة زعمائها تطمح الى تحقيق انفتاح كلي على الذاكرة الجماعية والمحلية منها خصوصا. ولكن استعمالها واستثمارها لآليات هذه الذاكرة فرض عليها انفتاحا قسريا وأطرها ضمن سياق بنية المجتمع المغربي العميقة. وهذا بالضبط ما يجعل تساؤلنا حول مشروعية قراءة تمثلات النخبة وسلوكاتها بثنائيات التقليدي والعصري، ثم الاصيل والمعاصر، واردا ومطروحا.

إن النسق الثقافي بالمعنى الانثروبولوجي للكلمة. الذي تحركت النخبة في إطاره كان أكبر من أن تنفلت منه النخبة. لذلك لم يكن أمامها سوى حل ممارسة الهروب بأشكال متعددة. اتخذت صيغة الكشف عن مجموعة من العناصر وإخفاء مجموعة أخرى.

II

آليات الزعامة وأسس المشيخة

1 - الحزب المغربي ليس حزب أطر

إن عودتنا للعلاقات التنظيمية ناجمة عن كون هذه الاخيرة لا يمكن ضبطها منهجيا، عبر ضبط البنية التنظيمية، وشكل التنظيم السياسي، ولغته وقاموسه، او علاقته بالمجال ثم طرق ووسائل الضغط التي يعمل من خلالها على تحقيق أهدافه او قنوات الاتصال التي يصرف من خلالها تمثلاته... فقط. بل ان العلاقات التنظيمية تخترق هذا الكل وتؤسسه، ويؤسسها في نفس الوقت. لذلك، ارتأينا أن نختتم هذا الفصل بالتعرض لطبيعة هذه العلاقات التنظيمية من حيث آلياتها من جهة، ومصادرها من جهة أخرى. واول ما يثير الانتباه في هذا المجال، هو تحديد هوية التنظيم السياسي المغربي. فكل محاولة لتحديدها سواء بالنسبة للنخبة او للكتابات غير المحلية، تجد ذاتها ملاحقة بإرث آخر، وبمرجعيات اخرى تتمثل في التجربة السياسية الغربية والاعتماد على هذه المرجعية لتحديد هوية الحزب المغربي، تجعل عملية التحديد هذه عبارة عن تسيطر معالم التباعد بين هوية التنظيم السياسي المغربي وهوية الحزب الغربي.

لقد أثرنا فيما سبق مشكلة عدم الانفلات عملية تحديد نقط التباعد من الرؤية التفاضلية الاخلاقية بين الحزب المغربي والغربي. لكن حاليا، سنعمل على إثارة عمق هذا المشكل في كليته. ان

تأسيس التباعد بين الحزبين بشكل تفاضلي يحول الحزب الغربي الى معيار ومركز للقياس. ويحول الحزب المغربي الى موضوع لهذا القياس. وبهذه الكيفية، يخضع هذا الحزب الاخير لخطاطات جاهزة تصل في آخر المطاف الى نفي علاقاته بسياقه السوسيوتاريخي الحاضر والماضي. يقول سيريش : "إن كتلة العمل الوطني صاحبة برنامج الاصلاحات، تعتبر سابقة زمنيا، ورائدة للاحزاب السياسية المغربية، بالرغم من انها ضعيفة عدديا وملامح بنيتها وتنظيمها تشبه قليلا لملامح الحزب السياسي بالمعنى الغربي للكلمة"[1].

إننا اذا ما طرحنا السؤال حول الدلالة الغربية للحزب، فإننا لن نجد سوى الجواب بأن احزب بالمعنى الغربي مشروط بالديموقراطية والاقتراع العام، والانتخابات ... وهذا صحيح اذا ما انحصر الفرد في تاريخ اوروبا الحديث باعتباره وليد الثورة الفرنسية والصناعية والعلمية. لكن الذي تجب الاشارة اليه هو ان ارتباط الحزب الغربي بهذه الشروط، لا يجب أن يخفي عنا الاختلافات الحاصلة بين حزب وآخر داخل مجتمع غربي واحد، فبالاحرى بين البلدان الاوربية. لقد عرفت اوروبا الحزب المسيحي، والليبرالي، والجماهيري ـ الفاشي، والجماهيري ـ اللينيني، وأحزاب الاطر... وهذه الاحزاب تختلف من حيث بناها التنظيمية وعلاقاتها ثم مركزيتها او لا مركزيتها ... لذلك، فالتعامل مع التجربة السياسية الغربية كهوية موحدة ومتجانسة، لا يعدو ان يكون تعاملا لا علميا وبذلك يكون اعتبار الحزب الغربي وحدة متكاملة ومتجانسة ماهو سوى تحويل له الى معيار ومركز يجعله مقياسا لباقي الاحزاب في البلدان الاخرى. لقد لجأ روبير ريزيت في كتابه "الاحزاب السياسية المغربية" الى اعتبار الحزب المغربي زاوية وهو ما تعرضنا له سابقا. اما حاليا، فسنتعرض للكيفية التي نعت بها كتلة العمل الوطني، لكي يمنحها موقعا ضمن خطاطات العلوم السياسية الغربية.

---

1 . L. CERYCH : "Européens et Marocains", op. cit, P:20.

يعتبر ريزيت كتلة العمل الوطني وقيادتها السياسية بالضبط حزب أطر. يقول موضحا هذا التحديد : "من الاكيد أن كتلة العمل الوطني عملت لاجل تربية الشعب المغربي تربية سياسية. لكن هذه المهمة ظلت هزيلة جدا نظرا لامكانياتها الضعيفة. فاغلبية الشعب غير متعلم. إضافة الى ان التربية السياسية لا يمكنها ان تمنح مباشرة الا للنخبة. ومن جهة اخرى. فالشعب لا يصوت كما انه لا يعتبر قوة محددة للوصول للسلطة. فالقوة السياسية الحقيقية هي مجموعة الشباب والاعيان والمثقفين التي يمكن اعتبار حضورها ذاته استدعاءا لفرنسا قصد ممارسة اصلاحات عميقة ودائمة تسمح لها بولوج مجال الادارة السياسية والاقتصادية والثقافية للمغرب(...) هذا ما دفع الكتلة الى ان تنظم ذاتها في شكل حزب أطر"[1].

إن العناصر التي اعتمد عليها ريزيت لتصنيف الحزب المغربي كحزب أطر. تستدعي ملاحظتين. تتمثل الاولى في ان هذا الباحث لم يتخلص من لغة العلوم السياسية. ولغة الاحزاب الغربية في التعامل مع الحزب المغربي. ويظهر هذا في قياس حضور الشعب او غيابه بمسألة التصويت والانتخابات. اما الثانية. فتتعلق بتحديد كتلة العمل الوطني كحزب اطر فهل فعلا يمكن تصنيفها كذلك ؟

يقول ف. بوريلا محددا الطبيعة الاجتماعية لاحزاب الاطر : "بالنسبة للاحزاب التي تعبر عن الطبقات المسيطرة وعن مصالحها. يتعلق الامر ببناء وتكوين الحواجز المقننة للاقتراع عبر الارتكاز على الاشخاص والبنيات التي يمنحها المجتمع والمتمثلة من خلال أطر هذا المجتمع. من رؤساء. مقاولات وأرستقراطيين. واعيان. ورجال الدين. او بعبارة اخرى من المفروض عليهم استعمال النسيج الاجتماعي الحاضر لاجل تحقيق هدف سياسي. ان أحزاب الاطر هي التعبير الكامل عن هذه الظاهرة"[2].

1 . R. REZETTE : "Les partis politiques marocains", op. cit, P: 262.
2 . F. BORELLA : "Les partis politiques", op. cit, P: 20 - 22.

يربط هذا التحديد بين حزب الاطر كمؤسسة سياسية، والتمثيلية الطبقية المضمونة بفعل تقنين الاقتراع كطريقة لضمان تحقيق مصالح الطبقات المسيطرة. واذا ما طرحنا السؤال بصدد هذا الارتباط في علاقته بالحزب المغربي، فاننا سنصطدم بواقع آخر علامته غياب شروط الانتخابات، ثم غياب الوضوح الاجتماعي ـ الطبقي. وقد أوضحنا سابقا ان زعيما سياسيا مثل علال الفاسي لم يكن رمزا سياسيا طبقيا، اي لم يكن رمزا ثقافيا معبرا عن فئة اجتماعية محددة وواضحة المعالم بل عكس ذلك عكس سيرورة ثقافية شمولية. كما ان الجمهور لم يكن يقدره باعتباره رمزا سياسيا ولكن باعتباره رمزا ثقافيا ـ دينيا. إن جعل كتلة العمل الوطني لسانا معبرا عن طبقة اجتماعية لا يمكنه أن يكون سوى اختزال تبسيطي لوضعية مجتمع في مرحلة محددة، كان يهيكل فيها ذاته من دون أن يكون محققا لوضوح اجتماعي سواء من حيث تمايز الفئات على المستوى الإقتصادي أو من حيث وعيها بمصالحها الإقتصادية. فهل يمكن فعلا، في ظل شروط مماثلة أن نسقط شروط أحزاب الأطر الغربية على الحزب المغربي في مرحلة الثلاثينات ؟

إن الحزب المغربي يختلف عن أحزاب المجتمعات الغربية وهذه الأخيرة تختلف فيما بينها لكنها مع ذلك تظل محتفظة بخاصية أساسية تتمثل في كونها عبارة عن "اجتماع أشخاص يعتنقون العقيدة السياسية نفسها، حسب ما قال به بنجامان كونستان سنة 1816. وقد أشار دافيد هيوم في كتاب " دراسة حول الأحزاب "إلى أن البرنامج يلعب دورا أساسيا في المرحلة البدائية بحيث يعمل على تكتيل أفراد متفرقين وفيما بعد يأتي التنظيم في المرتبة الأولى"[1]. إذن فالعقيدة السياسية والبرنامج ثم التنظيم هي العناصر المؤسسة للحزب السياسي حسب هذا التعريف. وإذا ما

---

1 . موريس دو فيرجي : "الأحزاب السياسية"، دار النهار، بيروت، 1977، ص 2 - 3.

رجعنا للحزب المغربي، فإننا سنجد هذه العناصر حاضرة، لكن ترتيبها مختلف نظرا لإختلاف سياق وشروط هذا الحزب عن الحزب الغربي. كما أن الحزب المغربي (كتلة العمل الوطني) لم تشكل تنظيما سياسيا يطمح إلى السيطرة على السلطة السياسية. فهل هذا يعني أن هذا الحزب ليس له موقع في الحقل السياسي[1] ؟

إن تحديد الحزب المغربي كحزب أطر، أو نفيه من حقل المؤسسات السياسية إسقاط لشروط اجتماعية وسياسية مغايرة للمجتمع المغربي، على الحزب المغربي. وللإنفلات من عملية الإسقاط هذه، في تحديد هوية هذا الحزب، سنعتمد على إحدى مبادئ العلم السياسي المتمثلة في القولة التالية : "فكما أن الرجال يحملون طيلة حياتهم طابع طفولتهم، كذلك الأحزاب، تتأثر بأصول نشأتها. ويستحيل مثلا فهم الفارق التكويني ـ البنيوي الذي يميز حزب العمال البريطاني والحزب الإشتراكي الفرنسي إذا لم نتعرف على الظروف المختلفة لنشأة كل منهما"[2].

انطلاقا من هذا المبدإ البسيط في صياغته والصحيح في عمقه، فإن كتلة العمل الوطني لا يمكن ضبط هويتها إلا من خلال سياق نشأتها الذي لا ينفصل عن السياق السوسيوتاريخي والثقافي واللغوي للمجتمع المغربي والمجتمعات العربية الإسلامية. فالحزب في

---

2 . يقول موريس دو ڤيرجي بأن لفظة الحزب كانت تطلق على الزمر التي كانت تلتف حول أحد القادة المرتزقة بإيطاليا في عصر النهضة، وعلى النوادي واللجان التي كانت تعتبر أن الإنتخابات محصورة في المسالك الدستورية، وأيضا على التنظيمات الشعبية التي تسيطر حاليا على الرأي العام في الديموقراطيات المعاصرة. وما يفسر لنا أكثر هذا التعريف هو أن دو ڤيرجي يطرح السؤال مباشرة بعد هذا التعريف : هذا التشابه اللفظي ألا يعبر عن تقارب عميق بين هذه المؤسسات والذي يتمثل في أن دورها هو الإستيلاء على السلطة السياسية وممارستها ؟ "الأحزاب السياسية". مذكور سابقا، ص 6.

2 . نفس المرجع والصفحة.

هذا السياق يعني جماعة من الناس. والتحزب يعني التجمع. أما في سياق النص القرآني. فتحمل اللفظة معاني مختلفة[1]. إنها تحمل معنى الجماعة السلبية (حزب الشيطان). ومعنى إيجابي (حزب الله). ولكن في الحالتين معا. يمكننا أن نقول بأن معنى اللفظة يتخذ صيغة الجماعة أو القوم الذين تشاكلت قلوبهم وأعمالهم وإن لم يلق بعضهم بعضا. إن أهمية هذه المعاني الدينية تبرز أولا في أنها تطرح عنصرين : يتمثل الأول في أن تحزب الناس يرتكز على اجتماع وتوافق القلوب والأعمال. والثاني يتمثل في أن اللقاء المباشر غير ضروري لقيام الحزب. فاللقاء الأساسي هو لقاء القلوب والسلوكات. لذلك. فإن خاصية التشارك والإجتماع والإلتحام أو التحزب مرهونة ومشروطة بما يحمله الفرد داخليا. أي بما يعتقد فيه (العقيدة الإسلامية) وما يمارسه من عبادات ومعاملات. وبمعنى آخر. سيكون قلب الفرد المؤمن محورا حول طاعة الله وسلوكاته ستكون محورة حول طاعة الإمام. فهذا الأخير يوحد سلوكات الناس بينما الله يوحد قلوبهم. ومن ثم. يكون القلب مرتبطا بما هو ديني عقائدي. والسلوك مجسدا لما هو سياسي. في هذا الإطار الثقافي يصبح السلوك السياسي درجة من درجات العبادة مثله في ذلك مثل الإعتقاد القلبي في الله. يقول أحد أفراد النخبة وهو يتحدث عن أحد مؤسسي النخبة الوطنية (عمر بن عبد الجليل) : "لقد كان يعتبر العمل الوطني عبادة. وكل ما يقدمه المواطن من عمل فكري أو كتابي أو بدني أو مالي من أجل وطنه. هو عبادة لله لا تقل عن الفرائض الخمس"[2]. إن هذه الشهادة تبرز لنا فعلا أن الحزب السياسي لا يخرج عن الإطار الذي حدد به النص القرآني الحزب والتحزب عبر

1 . PAUL BALLANFAT : "Le petit Retz de l'islam", éd. Retz, 1988, P: 53.

2 . عبد الكريم غلاب : "رجل جمع مكارم الأخلاق والوطنية المثالية". موجود في كتاب "الحاج عمر بن عبد الجليل". مذكور سابقا. ص 78.

اعتباره امتدادا تشاركيا لإلتقاء القلوب وتوحدها حول الله. لذلك، فما نستنتجه هو أنه في مجتمع مماثل لمجتمعنا، حيث يحضر الدين كمتغيرة مسيطرة، فإن الحقل السياسي لا يمكنه أن يكون حقلا منتجا للأطر السياسية، نظرا لأن الإمكانية التي يتيحها هي إنتاج الزعيم الموحد، والعضو التابع فخضوع الحقل السياسي للحقل الديني لا يتيح إمكانية إنتاج رجل السياسة بالمعنى الفيبيري. كما لا يتيح إمكانية التنافس العلني والحر على السلطة السياسية. إنه حقل لا يوفر سوى شروط بروز الموحد الدنيوي، أي الزعيم بكل ما يرافقه من طقوس الطاعة والزعامة. ولهذا السبب، فإننا لن ننعت كتلة العمل الوطني بحزب الأطر، بل إنها بالنسبة لنا حزب زعماء، أي تجمع مؤقت للزعماء، لن يلبث أن يتحول إلى تجمع حول زعيم واحد.

إن التاريخ الخفي لتمثلات النخبة الممتد في عمق المجتمع المغربي والإسلامي هو الذي أطر البنية التنظيمية للكتلة وحدد هويتها. فتاريخ "تشاكل القلوب والأعمال" حسب اللغة الدينية لم يكن أبدا خارجا عن إطار الإلتفاف حول خليفة أو إمام أو شيخ... ونفس التاريخ لم يسمح أبدا بتعايش زعيمين على مستوى السلطة السياسية، أو على مستوى المؤسسات المتواجدة خارج حقلها. وهذا بالضبط ما جعل كتلة العمل الوطني لا تستطيع الصمود طويلا كتجمع للزعماء. فقد كانت حزب زعماء بدون مركز موحد بالرغم من أنها كانت تحاول أن تعوض هذا الغياب عبر جعل السلطان هو الرمز الموحد. وقد أظهر انشقاق الكتلة سنة 1937، أن مشكلة الزعامة كانت مطروحة بجدية داخل بنيتها، وأن اجتماع الزعماء كان مؤقتا وتصارعيا ولم يلبث أن انتهى إلى نهايته الطبيعية المتمثلة في استقلالية كل زعيم بمؤسسة حزبية خاصة به، ومن ثم، التفاف كل مجموعة حول زعيم واحد. لأجل ذلك، نقول بأن كتلة العمل الوطني لو كانت حزب أطر لما عرفت هذا الإنشقاق، ولما عرفت قبله صراعات

خفية حول الزعامة. إن انشقاق كتلة العمل الوطني أظهر أن الصراعات التي عرفتها لم تكن إيديولوجية أو طبقية. وإنما هي صراعات حول الزعيم. أي حول من سيقود الجماعة ومن هو المؤهل لذلك وما هي شروطه.

إنها القضايا التي طرحها المجتمع العربي الإسلامي في كل لحظات أزمته السياسية. فمباشرة بعد موت النبي. انبعثت الصراعات حول نفس القضايا. ومباشرة بعد موت شيخ الزاوية. تقوم الصراعات حول من سيخلف الشيخ المؤسس. ومباشرة كذلك. بعد موت سلطان أو انهزامه. تظهر الخلافات والصراعات حول السلطنة. إنها نفس المحاور التي ستطرحها الكتلة للخروج من وضعيتها الشاذة والمؤقتة المتمثلة في وضعية تعدد الزعماء. لولوج الوضعية العادية. أي وضعية الزعيم الواحد والموحد.

لقد عرفت كتلة العمل الوطني صراعاتها الداخلية الأولى بين من درس بالقرويين. ومن درس بالمعاهد الفرنسية. وهذا الصراع لا يرجع إلى اختلاف الثقافات. بل عكس ذلك إلى تشابه الخاصيات الجوهرية للمتصارعين. فهو ليس بصراع ثقافي بين الأصيل والمعاصر. أو بين التقليد والحداثة. أو بين القرويين والجامعة الفرنسية. بل إنه صراع ناتج عن حضور نفس الخاصيات عند المتصارعين حول الزعامة. وإذا ما أخذنا مثال محمد بلحسن الوزاني وعلال الفاسي. فإننا سنجد أو صراعهما الذي انتهى إلى تباعدهما. لا يرجع في جذوره إلى اختلاف ثقافي أو إيديولوجي كما يدعي ذلك محمد بلحسن الوزاني[1]. ولكن أساسه الحقيقي يكمن في أن الرجلين معا ينتميان إلى البيوتات الكبرى (بيت

---

1 . يرجع محمد حسن الوزاني صراعه مع علال الفاسي إلى دواعي إيديولوجية يجسدها في الإختلاف حول الموقف من الإشتراكيين ومن المستعمر ثم من الإستبداد وإقصاء الأفراد داخل كتلة العمل الوطني. إرجع إلى "وطنيات". العدد السادس. مذكور سابقا.

الفاسيين والوزانيين) وهما معا يمتلكان المعرفة والشرف كما أنهما معا أبرزا مقدرتهما وخبرتهما التنظيمية. وهما معا يمتلكان حظوة رمزية داخل مدينة فاس كما أنهما يمتلكان قدرة خطابية وعلاقات مع شخصيات بارزة سواء بالشرق أو الغرب. هذه الأسس هي التي جعلت الصراع يدور بينهما معا ويتمحور حولهما كذلك. لذلك، فإن اجتماعهما داخل الكتلة لم يكن سوى لأجل الإفتراق فيما بعد.

لقد حاولت الكتلة أن تعمل بمبدإ تقسيم العمل قصد تفادي الإختلاف والإنشقاق منذ البداية ولكن هذا المبدأ في حد ذاته. لا يمكنه أن يكون مجديا وفعالا إلا إذا ما ابتعد الرجلان جغرافيا ودليلنا على ذلك هو أن التباعد الجغرافي كان طريقة يسلكها السلاطين اتجاه منافسيهم وأقربائهم. فالسلطان حينما يستوطن بعاصمته في فاس مثلا، فإنه يبعد أخطر أقاربه إلى مراكش أو إلى منطقة أخرى تحت تبرير تكليفه بمسؤولية إدارية. كما أن الزوايا لكي تتلافى الإنشقاق بعد موت شيخها، فقد كانت تعتمد مبدأ تقسيم العمل المرتكز أساسا على التباعد الجغرافي[1]. حتى لا تصطدم مصلحة الزعماء/الورثة مع بعضهم البعض وبذلك تحفظ وحدة واستمرارية الزاوية.

إن هذه المسألة لم تكن ممكنة داخل بنية الكتلة نظرا لأنها مارست هذه الخطة مرة واحدة حينما أعلنت انقسام الكتلة إلى كتلة الشمال والجنوب. وبذلك، أصبحت كتلة الجنوب تشتغل بخططها وكتلة الشمال تشتغل بخططها الخاصة كذلك مع المحافظة على نفس الأسس. ولا يمكن إرجاع هذا إلى اختلاف طبيعة

1 . مباشرة بعد الشيخ المؤسس أو تعيينه لخلفه، تبتدئ صراعات الزاوية حول الزعامة. لذلك، تفضل الزوايا أن تقسم العمل بين خلفاء الشيخ. هذا ما قامت به الزاوية الوزانية مثلا حينما جعلت البركة من اختصاص زعيم وإدارة الممتلكات من اختصاص زعيم آخر من أبناء الشيخ حتى لا يفجر الصراع الداخلي وحدة الزاوية.

المستعمر في المنطقتين. بل أن حضور واحتضان كتلة الشمال لزعماء لهم تاريخهم الأسري والرمزي الذي لا يسمح لهم إلا أن يكونوا قادة للآخرين، من مثل الحاج عبد السلام بنونة، كان من ضمن العوامل الأساسية الخفية التي دفعت إلى تقسيم العمل بين الشمال والجنوب. إذن، لم يكن ممكنا إحداث انقسام جديد داخل كتلة الجنوب لأنه لم يعد هنالك مبرر لإحداثه. ومن ثم، لم يكن أمام هذه الكتلة سوى السير بهذا الصراع الداخلي إلى أن فرضت الضرورة التنظيمية تحويله إلى صراع ظاهري وخارجي. وقد كان الحدث الظاهر المفجر لهذا الصراع هو الإختلاف بين علال الفاسي وبلحسن الوزاني على موقع رئاسة الحزب الوطني، حيث أصبح علال الفاسي رئيسا، ومنحت الأمانة العامة لبلحسن الوزاني. ومما يؤكد أن هذا الصراع لم يكن من طبيعة سياسية مباشرة أو من طبيعة إيديولوجية، هو غرابته كصراع حول مهمة الرئيس، في حين أن منصب الأمانة العامة كما لاحظ آشفورد دوكلاص أكبر أهمية على المستوى السياسي من منصب الرئاسة، لقد رفض بلحسن الوزاني هذا المنصب، وعلال الفاسي هيأ الشروط لكي يشغل منصب الرئيس مما دفع بلحسن الوزاني إلى الخروج عن الحزب وتأسيسه للحركة القومية، التي ستتحول فيما بعد إلى حزب الشورى والإستقلال. وقد أظهر هذا الإنشقاق أن صراع الشخصيتين معا لم يحقق آمال الذين كانوا يصنفونهما ثقافيا حسب المؤسسة التي درسوا بها. (الفاسي صاحب ثقافة تقليدية وبلحسن الوزاني صاحب ثقافة عصرية). فالمصنفون ضمن إطار الثقافة التقليدية هم الذين أصبحوا أتباعا لبلحسن الوزاني، والمصنفون ضمن إطار الثقافة العصرية هم الذين أصبحوا من أتباع علال الفاسي[1]. على هامش هذا الصراع، عرفت

1 . أشفورد دوكلاص : "التطورات السياسية في المملكة المغربية". دار النشر الكتاب. 1984 . ترجمة د. كفيف عبدالهادي بوطالب ص 58 .

كتلة العمل الوطني صراعا بين أفراد النخبة العلماء. فإلى جانب علال الفاسي بوصفه عالما، كان هنالك العالم رشيد الدرقاوي وإبراهيم الكتاني على سبيل المثال لا الحصر. وهؤلاء لهم حظوتهم العلمية والرمزية ولهم أيضا تاريخهم الأسروي القوي الممتد داخل حقل الزوايا. وهذه العوامل هي التي جعلت علال الفاسي يدفع نحو إقصائهم ضمنيا من مجال الزعامة من دون أن يثير هذا الإقصاء صراعا ظاهرا. فقد كانت مصارعة الزوايا بعنف إحدى قنوات عملية الإقصاء هذه. فتذكير علال الفاسي دائما بأن الدرقاوية قد خانت حركة عبد الكريم الخطابي، لم يكن هدفه إبراز الدور التاريخي لهذا الأخير ولكن كان لأجل تهديم أسس الحظوة الرمزية التي تمتعت بها هذه الزاوية إلى حدود الثلاثينات من هذا القرن. ومن ثم، ممارسة إقصاء ضمني لأبناء هذه الزاوية الذين انتموا إلى حقل الحركة الوطنية، من مجال الزعامة. كما أن موقف علال الفاسي من توقيف السلطان عبد الحفيظ للزاوية الكتانية من جهة، ومماثلته أو اختزاله لهذه الزاوية في شخصية عبد الحي الكتاني من جهة أخرى، لم يكن له هدف آخر سوى إغلاق الباب أمام أفراد وعلماء هذه الزاوية لولوج حقل التنافس حول الزعامة. وبذلك، لم يبق أمام علال الفاسي سوى بلحسن الوزاني الذي استطاع أن يفرض ذاته داخل حقل الحركة الوطنية بفضل خبرته وثراء وشرف أسرته، ومعرفته ثم علاقاته ومبادراته وأخيرا متابعة الفرنسيين له وسجنه.

تبرز هذه الصراعات فعلا أن كتلة العمل الوطني لم تكن حزب أطر كما أراد لها ذلك روبير ريزيت. فهي لم تكن ممثلة لطبقة اجتماعية أو متحدثة بإسمها، ولم تكن محتضنة لأطر سياسية. ولا يرجع هذا الأمر إلى ضعف أفرادها وإنما إلى طبيعة السياق المؤطر لتمثلاتهم وسلوكاتهم. هذا السياق الذي لا يسمح للمجتمع أن يلتف حول زعيمين كما لا يسمح لمؤسساته أن تلتف حول زعماء.

كل اجتماع سواء كان باطنيا أو سلوكيا لا يمكنه أن يتأسس إلا على الواحد. لذلك ليس من باب العبث أو الصدفة أن نجد في تاريخ المغرب صلحاء وشيوخ زوايا وأبناء سلاطين يتصارعون حول الزعامة. وليس من باب الصدفة أيضا أن تكون نهاية كل سلطان بداية للصراعات حول السلطنة. وأن تكون نهاية شيخ زاوية بداية للصراعات حول المشيخة. وقد حدد أحد الصلحاء طبيعة هذه الصراعات في منطوق لغوي وجهه لأحد منافسيه. يقول هذا المنطوق بأن : "ثعبانان لا يعيشان في غار واحد".

2. العلاقات الحزبية التنظيمية والعلاقات الإجتماعية : بنية الحزب وبنية المجتمع

إن تحديدنا للحزب المغربي كحزب زعماء مؤقت لن يلبث أن يتحول إلى حزب زعيم. لا يجب أن يفهم منه أن الزعيم هو الذي يخلق الحزب ويحدد علاقاته. بل إن الزعيم والزعامة داخل إطار سياسي لا يمكن فصلها عن السياق المجتمعي. لأن أي فصل بينهما سيفضي إلى الجهل بالعناصر الداخلية وبالعلاقات المؤسسة لبنية الحزب. لذلك. حاولنا تحديد الزعامة في سياقها الثقافي والسوسيولوجي الشامل. باعتبارها نتيجة لعلاقات اجتماعية وثقافية أشمل رسخها الوعي الجمعي. وكرستها البنيات السياسية والإجتماعية العميقة. وما يدفعنا إلى تثبيت هذا الإيضاح هو أن الزعامة ليست خاصية لصيقة بالحزب المغربي. وإنما هي خاصية من خاصيات الحقل السياسي في حد ذاته. فما يتميز به حزب عن آخر وزعيم سياسي عن زعيم آخر. هو الإرث الثقافي والإجتماعي والسياسي الذي يوظفه من جهة. ويكون نتيجة له من جهة أخرى. لذلك. فإننا لا نتعامل مع الحزب المغربي كحالة شاذة وغير سوية وإنما كإحدى إفرازات الحقل السياسي ضمن مجتمع لا يعترف بأي انفصال بين السياسة والدين كما لا يسمح لأي خطاب سياسي أن ينتشر إلا في حدود كونه خطابا يستهدف إصلاح الأمة وتوحيدها ثم ترسيخها كأمة دينية إسلامية.

إن الزعامة بكل صراعاتها الخفية، والمعلنة عاشتها أحزاب متعددة في مجتمعات مختلفة بطرق وكيفيات متنوعة، نظرا لإختلاف المرجعيات السوسيوتاريخية المؤطرة للزعيم ولمنافسيه. يقول ميشيل بهذا الخصوص : "إن حضور الزعماء ظاهرة لصيقة بكل أشكال الحياة الإجتماعية"[1]. ودلالة هذه القولة القصيرة تتضح أكثر حينما نعرف أن صاحبها استنتجها من دراسته للأحزاب الغربية. فظاهرة الزعيم والزعامة حاضرة في كل أشكال الحياة الإجتماعية ومن ثم لن يكون من العلمي اعتبارها خاصية مميزة لحزب دون آخر أو لزعيم دون آخر. بل إن الأحزاب الديموقراطية، أي التي تنفي إيديولوجيا ومذهبيا الزعامة، لا تستطيع الإنفلات كلية من هذه الظاهرة على مستوى علاقاتها التنظيمية. ويرجع ذلك إلى أمر أساسي يتمثل في أن الأحزاب الحديثة في جميع المجتمعات لم تقطع نهائيا مع العلاقات الإجتماعية السابقة للمجتمع الحديث، بل إن الروابط التقليدية لازالت حاضرة داخل بنياتها السياسية. وقد لاحظ موريس دو ڤيرجي هذه المسألة في بنية الأحزاب الأوربية، لذلك، فهو يشير إلى " أن التنظيم السياسي الحديث يوضع فوق أنماط تقليدية لا يمحوها محوا كاملا، وكثيرا ما يكيفها مستمدا منها قوته الأساسية. فالروابط القبلية أو العرقية والولاءات الإقطاعية والإنتماءات الدينية والصلات التي تنشأ في الجمعيات السرية، أو الجمعيات الباطنية كثيرا ما تكون أساسا للإنتساب إلى هذا الحزب أو ذاك حتى ليعد شعار الحزب لدى هؤلاء الناس أشبه بتميمة. إن ظواهر من هذا النوع نلاحظ أيضا في أحزاب الجماهير لدى أمم حديثة مصنعة (...) ويظن بعضهم أن سلطة القادة السياسيين في البلاد المتخلفة تتصف بطابع شخصي أقوى من الطابع الشخصي لسلطة القادة السياسيين في غيرها. ويذهب هؤلاء إلى أن السلطة الفردية التي يتمتع بها الزعيم هناك هي العنصر الأساسي في الإنسجام الحزبي وفي انتساب الأعضاء.

1 . R. Michels ; "les partis politiques" ; op. cit, p : 296.

أما العقائد والمناهج فليس لها كبير شأن ولكننا نعتقد أن هذا التفرد الثالث الذي ينسب إلى أحزاب البلدان المتخلفة أمر مشكوك فيه أكثر من غيره. لا شك أن السلطة في البلدان القليلة النمو شخصية جدا. ولا شك أن الأحزاب في هذه المجتمعات تتكون حول رجل. ولكن تطور المجتمعات الحديثة يتجه أيضا نحو تجسيد السلطة في الفرد ولئن كانت طبيعة الزعامة ودلالتها تختلفان في البلاد الكثيرة النمو عنها في البلاد القليلة النمو. فإن المشكوك فيه أن يكون الطابع الشخصي للسلطة أقوى في البلاد المتخلفة منه في غيرها»[1].

إذن. ليست الزعامة هي نقطة الخلاف بين حزب في مجتمع وحزب في مجتمع آخر. كما أن حضور الروابط التقليدية ليس هو العنصر المميز لحزب عن آخر بل إن المرجعية الثقافية التاريخية المؤسسة لهوية كل حزب ضمن كل مجتمع هي ما يميز مؤسسة عن أخرى. ولكي نبرز هذه الخاصية. فإننا سنأخذ الحزب في المجتمع الفرنسي كمثال. فهذا الحزب يعيش ظاهرة الزعامة مثل باقي الأحزاب. لكن مرجعيته التاريخية تختلف عن مرجعية أحزاب البلدان الأخرى. فالمجتمع الفرنسي عاش الثورة الفرنسية التي طبعت معالم تاريخه الحديث. كما عرف زعماء كبار أثروا في تاريخه السياسي سواء كمجتمع أو كأحزاب. ويعتبر بونابارت من بين هؤلاء الزعماء الذين شكلوا مرجعية سياسية للقادة السياسيين. لدرجة أصبحت معها البونابارتية والسيطرة الفردية حاضرتين في الوعي الجمعي للمجتمع الفرنسي[2]. وحضورهما حولهما إلى مرجعية متحكمة في طبيعة وسلوكات الزعماء السياسيين للأحزاب الفرنسية المعاصرة باعتبارها نموذجا كاملا استطاع أن ينجح في تركيب بين عنصرين متعارضين

---

1 . موريس دو فيرجي : "مدخل إلى علم السياسة". مذكور سابقا. ص 152 - 153.
2 . R. MICHEL : "Les partis politiques...", op. cit, P: 159.

هما الديموقراطية والأتوقراطية. يقول "ميشيل" من الممكن أن نستخرج نقطا عديدة مشتركة بين "مواقف زعماء الأحزاب الديموقراطية المعاصرة والنسق البونابارتي المبني على ثقة وفضل الشعب الذي يتخذ صيغة فضل إلاهي. إنه حق في السلطنة ولد من جراء الإستفتاء أو الإقتراع العام ولن يتأخر في أن يصبح مفروضا كسلطان سياسي مقدس وثابت ومحفوظ"[1].

من خلال هذا النص، يبرز لنا أن الحزب الفرنسي له نسقه المرجعي الذي يميز بنية الزعامة ضمنه عن أحزاب أخرى. فإذا كان الفرنسي يستحضر بشكل واعٍ أو لاواعٍ بونابارت، فإن رجل السياسة المغربي لا يمكنه أن يستحضره، بل يستحضر عوضه النبي والصحابة وشيوخ الزوايا على اعتبار أن نسقه المرجعي العميق لم يعرف شخصا يحمل إسم بونابارت. وباستحضاره لهذا النسق القيمي والثقافي، فإنه ضمنيا يؤطر ذاته بنفس الآليات المحركة للعلاقات الإجتماعية وللوعي الجمعي. ومن ثم، تصبح البنية التنظيمية والعلاقات الحزبية مطبوعة ومشروطة بطبيعة العلاقات الإجتماعية المؤسسة للأفراد المنتسبين لها، والذين هم أفراد المجتمع قبل أن يكونوا أعضاء سياسيين في حزب معين. وتزداد حدة الإرتباط بين العلاقات التنظيمية والإجتماعية في المجتمعات والمؤسسات السياسية التي تعتقد في مذاهب سياسية أو دينية كليانية، والإسلام كدين لا يخرج عن هذا الإطار الكلياني، كما أن الإعتقاد فيه يكرسها لدرجة يصبح فيها الفرد امتدادا جسديا وثقافيا واجتماعيا لهذه العلاقات الإجتماعية المؤسسة على الإنخراط الكلي في الجماعة قصد الإيمان بالواحد المتعالي دينيا، والواحد المجسد سياسيا. لذلك، لا يمكن تحديد هوية التنظيم السياسي المغربي إلا ضمن أطره المرجعية هذه، وضمن فهم العلاقة المؤسسة بين بنية الحزب وبنية المجتمع. ففي

1 . R. MICHEL : "Les partis politiques...", op. cit, P: 296.

النسق الإجتماعي المغربي. يقول ريمي لوفو : "لا يحضر الفرد بوصفه فردا، وإنما باعتباره عضوا في أسرة وجماعة ممتدة بنسبة قليلة أو كثيرة تكون فيها العلاقات التضامنية بين الأفراد مسيطرة على كل أشكال العلاقات الأخرى. كما تتم عقلنة هذه الروابط ارتكازا على مرجعية نسق القرابة الواقعي أو المتخيل والتي لازالت لحد الآن إحدى مكونات العلاقات الإجتماعية، مما يجعلها تلعب دورا مهما في النسق السياسي الوطني"[1].

إذا كان الفرد لا يتحرك ويتصرف بوصفه فردا، بل حاملا لنسق اجتماعي، فإن التنظيم السياسي الذي يستقبل هؤلاء الأفراد، يستقبل معهم علامات هذا النسق. ولكي يؤسس الزعيم حظوته وزعامته من المفروض عليه أن يستغل هذه العلاقات المستدخلة، وأن يستثمر هذا الوعي الجمعي الذي يحمله الأفراد، باعتباره الأرضية الوحيدة التي تسمح له بممارسة زعامته. وحينما يستعمل الزعيم عناصر هذا الوعي، فإنه يستدخلها هو الآخر ويرسخها في ذاته لدرجة يصبح معها رمزا لهذا الوعي الجمعي. أي يصبح شخصا متماثلا مع النسق. أو بشكل آخر، يصبح هذا الزعيم عبارة عن النسق الإجتماعي في حالته المشخصة. يظهر هذا الأمر جليا في سلوكات أفراد النخبة الوطنية وعلى رأسهم الأفراد البارزين. فدروس علال الفاسي سواء بالقرويين أو بالمدارس الحرة كانت عبارة عن إعادة إنتاج لسيرة النبي، ولبعض اللحظات البطولية في تاريخ الإسلام والمغرب. كما أن خطب وكتابات بلحسن الوزاني لا تخلوا من الإستدلال بآيات قرآنية وأحاديث نبوية. إضافة إلى ذلك، لا تخلو سلوكات أفراد النخبة من التماثل مع زعماء الإسلام سواء كصحابة أو كسلاطين مغاربة قدماء. ومن بين الأمثلة الدالة على استثمار زعماء النخبة للموروث الجماعي، نورد حوارا دار بين أحد الأشخاص وعلال الفاسي، حيث سئل علال الفاسي السؤال التالي :

1 . R. LEVEAU : "Le fellah marocain défenseur du trône", op. cit, P: 197.

ـــ لو وهبتم عبقريتكم ومواهبكم ومعارفكم للمجال العلمي الديني لكانت خيرا من إشتغالكم بالميدان السياسي ؟

كان جواب علال الفاسي كالتالي :

ـــ إن زعماء الإسلام لم يهتموا فقط بالدراسات الإسلامية. فابن تيمية ذاته كان عالما، له مدرسة وأتباع وقد حارب التتار ولم يشتغل فقط بالدراسات الإسلامية. فلو تفرغت للدراسات العلمية لن أعدو أن أكون عالما ولكن السلفية علم وتعليم وتطبيق وجهاد[1].

يبرز هذا الحوار أن استحضار علال الفاسي لابن تيمية لم يكن فقط لضرب المثال ولكن لخلق المماثلة بينه كزعيم وزعماء الإسلام. وبذلك يصبح أتباع الحزب/الزعيم يعيشون هم أيضا تحت ظل هذه المماثلة بين زعيمهم وزعماء التاريخ الإسلامي مما يدفع نحو نتيجة أساسية هي خلق علاقة مماثلة للعلاقة بين زعماء الإسلام السابقين وأتباعهم والعلاقة بين الزعيم السياسي وأعضاء الحزب. هذه العلاقة التي سمتها الأساسية التقديس.

إن التقديس كسمة مميزة للعلاقة بين العضو والزعيم السياسي تصل إليها العلاقات التنظيمية داخل حزب الزعيم كضرورة حتمية. ويصبح انطلاقا من تلك اللحظة هاجس الزعيم هو صيانة هذه العلاقة وتكريسها. ولأجل تحقيق ذلك، يعمد إلى نفي أية منافسة له بحيث يصبح الزعيم الواحد والأوحد. وفي وضعية مماثلة لهذه، لا تصبح هنالك أية فروقات بين الزعيم والحزب : إنه الحزب والحزب هو[2].

إن مماثلة الزعيم بين ذاته والحزب هي في الوقت نفسه نتيجة وسبب. إنها نتيجة لعملية تقديس الزعيم، وسبب يكرس ويغذي هذه القداسة لدرجة يصل معها الزعيم إلى مرتبة المرجعية الكلية

1 . قدور الورطاسي : ذكريات الدراسة في فاس مذكور سابقا، ص180.
2 . - R. Michels ; les partis politiques... "op. cit ; p : 166

للأعضاء. "فكل كلمة تخرج من فمه، هي الحقيقة بذاتها، وكل إرادة تصدر عنه هي قانون الحزب"[1]. ومن ثم، لا يبقى هنالك فرق بين الإنتساب للحزب والإنتساب للشخص. وقد عايش الحزب المغربي هذه الظاهرة. فيكفي أن نعرف أنه بعد انشقاق الحزب الوطني وخروج محمد بلحسن الوزاني منه ليؤسس حزبه الجديد، أصبح أعضاء الحزب الوطني ينعتون "بالعلاليين" نسبة إلى علال الفاسي ولم يكن هذا الإصطلاح الدال على طبيعة الحزب كحزب زعيم، وحيدا بل كان يرافق بمظاهر غير عادية ومبالغ فيها من التقدير والإحترام والنعوت المبجلة والمعظمة، وهذه كلها مظاهر وخاصيات أحزاب الكاريزم[2]. فزعماء الكتلة كانوا يوصفون بأنهم جيل عبقري وموهوب وملهم[3] وهذه النعوت تحيل مباشرة إلى خاصيات الحقل الديني، أو الحقل السياسي المبني على خاصيات الحقل الديني أو خاصيات كاريزماتية. ويمكننا في هذا الإطار أن نعرض نصا نموذجيا يبرز أشكال التقديس التي عرفتها زعماء النخبة الوطنية. يقول الورطاسي : "ولكن زعامة الحزب الوطني كانت تجسم الزعامة الإسلامية من جميع زواياها، يضاف إليها ما كان لصاحبها (المقصود علال الفاسي) من المواهب التي باكرته وسفقته بين عباقرة الإنسانية العامة، على أن مسيري الحزب الوطني في الأقاليم كلها كانوا كلهم ــ إلا نادرا ــ من أبناء المعاهد الإسلامية المحضة إلى جانب استساغة الجماهير الشعبية للزعامة الدينية بالسهولة التي لا تتيسر للزعامة في غيرها"[4].

---

1 . موريس دوفرجي . "الأحزاب السياسية" مذكور سابقا، ص 190.

2 .عبدالحميد الزيات، "سوسيولوجيا بناء السلطة"، دار المعرفة الجامعية، .1990 ص328

3 . هذه الصفات نجدها عند عبدالكريم غلاب في كتابه : "تاريخ الحركة الوطنية" وعند أبو بكر القادري في كتابه "الحاج عمر بن عبدالجليل" وعند محمد عزيمات في كتابه "البدايات الأولى للحركة الثقافية".

4 . قدور الورطاسي : المطرب في تاريخ شرق المغرب، 38.

يبرز هذا النص المماثلة المزدوجة الحاضرة في الحزب المغربي. إنها مماثلة بين الزعيم السياسي الحاضر وزعماء الإسلام. ثم مماثلة بين الحزب والزعيم. وفي ظل هذه المماثلة، يصبح الحزب مطبوعا بسمتين أساسيتين: تتمثل الأولى في أنه يصبح حزبا مغلقا، بمعنى أنه لا ينفتح إلا للأعضاء الذين باستطاعتهم قبول الفضاء التقديسي للزعيم. وتتمثل الثانية في أن الحزب يصبح مقدسا، بمعنى أن أية مجادلة أو اختلاف مع الحزب أو رفض له، تصبح مجادلة ورفضا للزعيم. وبذلك، يتم إقصاء كل أشكال المجادلة بناءا على قانون ضمني يتمثل في أن المقدس من طبيعته لا يقبل النقاش والجدال، بل إنه صالح للإيمان فقط.

هذه الوضعية لا يحملها الحزب المغربي فقط، بل يشترك فيها مع كل الأحزاب الكليانية التي تجعل الإنتساب إليها كليا، أي أن الفرد المنتسب ينخرط في الحزب بوصفه فردا وأسرة ووعيا وعلاقات مادية ثم كمدخول مالي. فاختياره لزوجته أو لصديقته يمر عبر مبادئ الحزب كما أن تربيته لأبنائه ثم سلوكاته وتصرفاته يتحكم فيها منطق انتسابه لهذا الحزب. بمعنى يصبح الإنتساب للحزب عبادة يشكل القسم الديني مدخلها. إنه نفس الأمر الذي رصدناه بالنسبة لكتلة العمل الوطني التي كان الإنتساب إليها يبتدأ بالقسم بوصفه تعهدا دينيا يفرض على المنتسب طابعا كليانيا[1].

يقسم المنتسب الجديد ويتعهد بأن يحب كل ما يحبه الحزب ويكره كل ما يكرهه الحزب. وحينما يصل أي حزب إلى ضبط وتقنين

---

1 . إضافة إلى القسم، كان المنخرطون في الكتلة يحصلون على بطاقة عضوية عكس ما يقوله روبير ريزيت، على اعتبار أنه اعتبر القسم هو شكل الإنخراط يقول أحمد مكوار : "في سنة1937، انتقلنا إلى فتح مكاتب في مدينة الوحيد فاس وبقية المدن المغربية(...) ووقع إقبال كبير من المواطنين علينا يؤدون القسم ويأخذون أوراق العضوية". سابقا، ص116.

الإحساس. فإنه يصبح مرجع الكينونة الذاتية للفرد المنتسب. يقول موريس دو فيرجي بهذا الصدد : "فالحزب الشمولي يشكل بالنسبة لأعضائه الدعامة الأساسية في حياتهم والمعتقد الأساسي الذي يوجه كل نشاطاتهم والدعم المعنوي لوجودهم. إذن. فتركه يعني ترك أسباب العيش والإنقطاع عن الكينونة الذاتية وإحداث الفراغ الداخلي ذلك لأن الحزب يملأ كل شيء ولنتصور بهذا الصدد التمزق الروحي الذي كان يصيب المسيحي الذي كان يحكم عليه بالحرم في القرون الوسطى: ومثله يكون حال الحزبي الشيوعي أو الفاشي الذي أصابه التطهير. هذه المقارنة تؤدي إلى الصفة الأساسية الثانية في الأحزاب الشمولية وهي الصفة القدسية[1].

إن إلتقاء الحزب المغربي مع الأحزاب الشمولية في الخاصيات المتعلقة ببنية الزعامة لا ينفي اختلاف المرجعيات التي يعتمدها كل حزب وزعيم لتأسيس وضمان سيادة العلاقات القدسية. فالحزب المغربي ظلت مرجعياته حاضرة في بنية هي النموذج الأرقى لبنية الزعامة. ومن ثم فإن عمل الزعيم قصد تكريس هذا النموذج في الحزب. لا يعدو أن يكون استثمارا لتاريخ هذه القيادة. فإذا كان الشيوعي يستلهم نموذج القيادة اللينينية أو الماوية... فإن زعماء الكتلة وبالضبط الزعيم علال الفاسي الذي كرس واحديته داخل الحزب الوطني قد استلهم نموذج القيادة النبوية. على اعتبار أن استلهامها يجعل الزعيم السياسي يطرح شرعية زعامته بوصفها مستوحاة بطريقة شرعية من هذا النموذج النبوي. المسألة التي تسمح له بولوج الذاكرة الجماعية وإضفاء دلالات ومعاني تاريخية على سلوكاته وأقواله وبالتالي على حزبه[2].

1 . موريس دو فيرجي : "الأحزاب السياسية". مذكور سابقا. ص 134-135.
2 . C. CHARBROL et E. LANDOWSKI : “Les discours du pouvoir”, in, sémiotique, op. cit, P: 170.

3 . الرأسمال الرمزي وآليات الزعامة

لقد كانت الإستعلامات الفرنسية تنعت جيل النخبة الوطنية بالجيل الشاب. ولم يكن هذا النعت خاطئا إذا ما علمنا أن أفراد النخبة البارزين كانوا فعلا في سن الشباب. "فسنة 1918. تعد سنة ميلاد مشترك لأغلب أعضاء النخبة ثم تأتي في الصف الثاني سنة 1924 و1926"[1]. أي أن متوسط أعمار أفراد النخبة كان يتراوح بين ثمانية عشرة سنة وسبع وعشرين سنة عند انتهاء الحرب العالمية الثانية. وقد كان الماريشال اليوطي معلقا آماله على هذا الجيل الشاب بوصفه جيل الفترة الإستعمارية. ومن ثم. فإن هذه الفترة ستؤطر هؤلاء الشباب لقيادة المجتمع المغربي والإنتقال به من المغرب التقليدي إلى المغرب الحديث والمعاصر[2]. لكن الذي ظل غائبا عن تصور اليوطي والإستعلامات الفرنسية هو أن السن لا يحدد هوية هذا الجيل. فبالرغم من سنهم الشاب. فإن رأسمالهم الرمزي كان مستمدا من أزمنة بعيدة وعميقة في تاريخ المجتمع المغربي. وحظوتهم الرمزية لم تكن من إنتاجهم الخاص. بل إنها وليدة عوامل لها امتداداتها التاريخية. إن هذه الحظوة والرأسمال الرمزيين هما ما صنع بنية الزعامة داخل بنية النخبة وهما أيضا محركها وآلياتها.

إن تآلف شباب السن وشيخوخة الرأسمال الرمزي ليست مسألة جديدة على المجتمع المغربي. فأبناء شيوخ الزوايا لم يكونوا في حاجة إلى سن الشيخوخة كي يمتلكوا البركة ويقدسهم الجمهور. بل إن تقديسهم يبتدأ منذ الطفولة. ومن بين أقرب الأمثلة إلى زمن النخبة الوطنية نجد التهامي الوزاني بشمال المغرب. لقد كان مزارا للنساء منذ طفولته وكان مصدرا للبركة منذ سن مبكر جدا. أي أنه

---

1 . الهاشمي برادي وآخرون : "سوسيولوجية النخبة السياسية المغربية". المجلة المغربية لعلم السياسي. السنة الثالثة. العدد التاسع والعاشر. 1989.ص114.

2. R. Montagne ; Révolution au Maroc op. cit, p : 305-311.

لم يكن في حاجة إلى شيخوخة السن كي يمتلك البركة ويتمتع بالقداسة. كما أن السلاطين لم يكونوا في حاجة إلى سن الرشد كي يتلقوا البيعة والإحترام. واستحضار سن السلطان عبد العزيز يؤكد ذلك.

إذن، ليست الظاهرة جديدة وإنما منغرسة في صلب المجتمع المغربي. لذلك، فإننا لا نتفق ضمن هذا الإطار مع الآراء التي تعتبر جيل النخبة الوطنية بأنه جيل مقطوع الجذور ولا يمتلك عمقا تاريخيا[1]. إننا قد نتفق على أن النخبة لم توظف هذا العمق باتجاه تحقيق ارتباط بالناس ومن ثم تحقيق انفصالها عن الدائرة الإستعمارية، وإنما وظفته في صراعات تنافسية حول الزعامة. ولكن حضور العمق مسألة، وكيفية استغلاله مسألة ثانية.

كيف يتجسد ارتباط زعماء النخبة بهذه المكونات العميقة للمجتمع المغربي ؟ وكيف تم توظيف هذا الموروث الرمزي في صراعات الزعامة ؟

إنهما المسألتان اللتان سنرصدهما من خلال الأدوار التي لعبتها كل من المدينة والأسرة والمعرفة والخبرة ثم المنفى والسجن كآليات محركة لهذا الموروث باتجاه احتكار شرعي لمهمة الزعيم، أو إقصاء شرعي لبعض المتنافسين حولها.

ـــ المدينة :

إن أغلب "أعضاء النخبة السياسية المغربية ينحدرون في الغالب من مناطق حضرية"[2]. وقد انحصرت هذه المناطق أثناء مرحلة

---

1 . تتحدث فاني كولونا عن النخبة الوطنية ضمن الحركات الإصلاحية على اعتبار أنها لا تمتلك عمقا تاريخيا، بل تعكس فقط أوضاعا انتقالية. أنظر :

- F.. COLONNA : "Production scientifique et position dans le champ intellectuel et politique", in "Le mal de voir", cahier Jussieu-2, 1976, col. 10 - 18, N° 1101.

2 . الهاشمي برادي وآخرون : "سوسيولوجية النخبة السياسية المغربية". مذكور سابقا، ص 117.

الثلاثينات في فاس ومكناس والرباط وسلا وتطوان والبيضاء. وقد كانت فاس صاحبة الحصة الكبرى في إنتاج أفراد النخبة وزعمائها. هذا الإنتماء الحضري لزعماء النخبة كان عاملا من بين جملة من العوامل التي طبعت تمثلات النخبة من جهة، ومنحت لصراعات الزعامة طابعا خاصا من جهة أخرى. فالمدينة ليست كيانا عمرانيا فقط، بل إنهما كيان تاريخي. وكل المدن العريقة لها تاريخها وذاكرتها ومخزونها الثقافي الذي يطبع سلوكات وأشكال تفكير أناسها. وهذا التاريخ يلعب دورا أساسيا في تأهيل الأفراد خصوصا داخل الحقل السياسي لشغل المناصب المهمة سواء داخل بنية الأحزاب أو داخل الحكومات[1]. وإذا ما تعاملنا مع مدينة فاس كمثال، فإننا سنجد بأن موقعها داخل التاريخ السياسي والإقتصادي والثقافي للمغرب يمنحها سلطة كبرى مقارنة مع مدن أخرى. لقد شكلت عاصمة سياسية وعلمية، ومجالا تجاريا. وهذا الموقع يدفع الفرد المنتسب إليها إلى الإحساس بنوع من التفوق تجاه أفراد المدن الأخرى أو البوادي. ويمكننا أن نستشف هذا الإحساس بالتفوق من وضعية طلبة القرويين البدويين أو الأفاقيين كما كانوا ينعتون، الذين كانوا لا يعيشون رمزيا وماديا وضعية مساوية للطلبة الفاسيين بنفس المدينة[2].

هذه الوضعية التي تحتلها المدينة بفعل إرثها الرمزي استثمرها زعماء النخبة بشكل واعٍ كما اشتغلت في تمثلاتهم وسلوكاتهم بشكل لاواعي. لقد استثمر زعماء النخبة الفاسيين مدينة فاس في

1 . شكل الرباطيون والفاسيون نسبة 72% من الأعضاء الذين هيمنوا داخل النخبة السياسية المغربية سواء الحزبية أو الحكومية منذ سنة 1955 إلى 1970 . انظر المرجع السابق.

2 . يوضح الورطاسي هذا التفاوت الحاصل بين الطلبة الفاسيين والأفاقيين. انظر : "ذكريات الدراسة في فاس" مذكور سابقا ص : 50.

تحركاتهم واحتجاجاتهم واجتماعاتهم وفي عملية الضغط على الحماية وفي التقرب من السلطان. كما حاولوا أن يحققوا للمدينة استمرارية نفس الدور التقليدي الذي لعبته خصوصا في العلاقة بالسلطان. فمدينة فاس شكلت معقلا أساسيا لشرعية السلطان السياسية والدينية. كما شكل السلطان مرجعا أساسيا لشرعية المدينة ونخبتها ونفوذها الرمزي. بنفس الطريقة. استغل أفراد النخبة السلاويين والرباطيين والمكناسيين رأسمال مدنهم الرمزي في تجميع الناس وتنظيمهم وقيادة احتجاجاتهم. كما أن تاريخ هذه المدن اشتغل بشكل لاواعي في الحظوة التي حققها بعض زعماء النخبة، وأهلهم للإنتصار في صراعات الزعامة. ويمكن هنا أن نأخذ علال الفاسي نموذجا. فإسمه يتماثل مع إسم المدينة. وهذا التماثل دفع بالناس إلى حدود المماهاة بين تاريخ المدينة والتاريخ الشخصي لهذا الزعيم. ومن ثم، يصبح أي تمجيد للمدينة ولأدوارها، تمجيدا للزعيم كما يصبح إرث المدينة إرثه الخاص. يقول الباحث محمد شقير بهذا الخصوص : "يرتبط هذا الإرث بثرات منطقة ما تعمل كل نخبة سياسية على استثماره وتمجيده، لأن في تمجيده تمجيدا لها وفي إبرازه إبرازا لشخصيتها وهويتها الخاصة. وغالبا ما يتم اختزال هذا الثرات في شخصية سياسية أو فكرية تعكس هوية النخبة الفكرية والسياسية"[1]. أن يحمل زعيم سياسي إسما عائليا مستوحى من إسم مدينته، يعني مباشرة أن هذا الفرد ميز سلفا بهوية خاصة هي ذاتها هوية المدينة، ومميز بسلوكات إجتماعية وثقافية، هي ذاتها التي رسختها وترسخها بنية المدينة. هذا العامل لعب دوره بشكل لا شعوري في الدفع بعلال الفاسي إلى أن يتحول إلى رمز ثقافي من جهة، وإلى التأهل أكثر من غيره للإحتفاظ بطابع السيادة داخل النخبة الوطنية من جهة أخرى.

---

1 . محمد شقير، " مساهمة في رصد ظاهرة النخبة السياسية بالمغرب" المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مذكور سابقا، ص 105.

ـــ الأسرة :

إضافة إلى الدور الذي تلعبه المدينة في تحديد موقع الفاعل السياسي داخل بنية الحزب وتدعيم أو تقليل حظوظ انتصاراته أثناء المنافسة، سواء التي يكون موضوعا لها، أو قائدا لها ضد منافسين له، فإن الأسرة تلعب هي الأخرى دورا لا يقل أهمية في هذا المجال.

إن الحقل السياسي والحزبي بشكل خاص ليس حقلا متجانسا أو خالصا. فبقدر ما تحضر السياسة، تحضر إلى جانبها وتحتها عوامل غير سياسية تعمل سواء في الخفاء أو العلن، على تفكيك أو تمتين بنية هذا الحقل. ومرد ذلك إلى طبيعة البنية الإجتماعية التي يتموقع داخلها الحقل السياسي ككل. إن الأسرة التي يحمل الفرد إسمها تطبع السلوكات الإجتماعية اليومية والسياسية بطابعها. فالفاعل السياسي الذي ينتمي إلى أسرة لها تاريخها الخاص وشرعيتها الرمزية، لا يلج الحقل السياسي ارتكازا على نقطة الصفر. بل إنه يحمل معه ثراته الأسروي وينطلق منه ليؤسس حظوته السياسية على أساسه. بينما نجد أن الفاعل السياسي الذي لا يشكل إسمه العائلي أي إحالة إلى تاريخ معين، فإنه ينطلق من الصفر وتكون مبادرته وسلوكاته وأفكاره ومعتقداته هي مرجعياته الرئيسية[1].

إن الدور التي تلعبه الأسرة ليس مقصورا على الحقل السياسي المغربي فقط، بل توجد، كما لاحظ أوستروكورسكي ذلك، في الحقل السياسي الإنجليزي كذلك. يقول : "إن فكرة الشرف والكرامة الشخصية التي كانت سائدة في المجتمعات القديمة حيث كان اصطلاح الإنسان النبيل هو المعبر عنها لم تختف بعد. فالإنسان

---

1 . هذا ما نلاحظه مثلا إذا ما قارنا في بنية الكتلة بين أسماء مثل علال الفاسي والوزاني وأحمد مكوار وبن عبدالجليل من جهة وعبدالعزيز بن ادريس الذي لا تمتلك أسرته إرثا رمزيا.

النبيل ظل مثالا نموذجيا بالنسبة لجميع الطبقات الإجتماعية. كما لا يمكن لأي فرد أن يرتقي في السلم الإجتماعي من دون أن يقترب بتصوراته وسلوكاته وأفعاله من هذا النموذج. فالخاصيات الأخلاقية التي تشكل الإنسان النبيل كانت كثيرا ما تتماثل خطأ مع رموزها الخارجية وبذلك يتم اختزالها في نوع من التقدير الشكلي لتصبح عبارة عن قاعدة محددة لسلوك يلعب هو نفسه دور المعيار المحدد للقيمة الشخصية.

إن نفس المعيار يطبق بشكل عفوي في العلاقات السياسية نظرا لأن التأثيرات الإجتماعية ظلت حاضرة بقوة في الحياة السياسية والأنظمة المعتمدة على الإقتراع حيث كان الزعماء ولازالوا منتمين للطبقات العليا. أي بشكل مختصر ظل أعضاء البرلمان والحاكمين أشخاصا نبلاء»[1].

إن الشخصية النبيلة التي تناولها أوستروكورسكي لا تخرج عن الإطار الذي نحن بصدده لأنها لا تكتسب هذا النعت إلا بناءا على أرستوقراطية انتمائها. فالأرستقراطية ظلت حاضرة في الحقل السياسي الإنجليزي سواء داخل الحكومات أو البرلمان أو الأحزاب طيلة القرن التاسع عشر. وبذلك شكل الشرف والكرامة عنصرية مؤسسين للشخصية النبيلة بشكل خاص وللحقل السياسي بشكل عام. وإذا ما عدنا للمغرب. سنجد أن الشرف والإحترام والكرامة حاضرين بشكل كامل داخل الحقل المؤسساتي سواء الديني أو السياسي مع تسجيل اختلاف مضامينها عما هو عليه الأمر في إنجلترا. فبخصوص الزوايا. لم يكن ممكنا لشيخ ما أن يؤسس زاوية من دون أن يكون شريفا أو أن يدعي ذلك. وإذا لم يجد هذا الشيخ سندا واقعيا لهذا الشرف. فإنه يختلق أسرة أو امتدادا خياليا باتجاه النبي. وسبب ذلك هو أن احترام وتبعية وتقديس الناس لشيخ الزاوية لا

1 . M. ostrogorski ; la démocratie et les partis politiques "op. cit, p : 91 - 92.

يمكن أن يعرف اكتماله إذا لم يكن هذا الشيخ شريفا. كما أن المؤسسات السياسية مثل مؤسسة السلطنة قد انبنت منذ القرن السادس عشر على عنصر الشرف. فالسلطان لن يحقق شرعيته إذا لم يكن منحدرا من سلالة النبي. وقد لعب الإرث الأسروي دوره أيضا داخل بنية الحزب المغربي منذ بداياته التنظيمية الأولى إلى حدود اكتمال ملامحه التنظيمية والسياسية. يبرز هذا الدور بسهولة كبيرة جدا إذا ما علمنا أن بنية النخبة الوطنية شكلت فيها الأسر التجارية الكبرى موقعا لا يمكن إنكاره. وقد كان هؤلاء الأفراد من بين الفاعلين داخل كتلة العمل الوطني ومن بعد في الحزب الوطني. فمدينة فاس ساهمت لوحدها بإثني عشر فردا من هؤلاء.

إن حضور أسماء أسر لها موقعها التجاري والحزبي والثقافي عامل من بين العوامل المفسرة لإرتباط السياسة بالمدينة في المجتمع المغربي. فقد كانت مهمة أبناء الأسر الحضرية والتجارية إضافة إلى العمل السياسي، مساعدة الحزب ماديا وتمويل الصحف والمدارس الحرة والمشروعات الإقتصادية. أما أفراد الأسر ذات الإرث الرمزي كتلك التي ترتبط بزوايا كبرى أو بإرث علمي. فإنهم كانوا ينزعون نحو السيطرة على التوجيه الثقافي والسياسي للكتلة. وقد ميزت الإستعلامات الفرنسية ثلاثة شخصيات اعتبرتها من أخطر شخصيات الكتلة وهي شخصية عمر بن عبد الجليل وعلال الفاسي ومحمد بلحسن الوزاني. لكنها ضمن تحديدها لهذه الشخصيات. اعتبرت عمر بن عبد الجليل شخصية اندفعت نحو العمل السياسي تحت دوافع نفسية تمثلت في إحباطاته الذاتية والمتمثلة في تحوله إلي مهندس فلاحي بعد أن كان راغبا في ولوج كلية الطب. وبالرغم من أننا لا نتفق مع هذا التفسير النفسي للممارسة السياسية فإن عمر بن عبد الجليل كان هو الآخر من أسرة لها حظوتها الرمزية[1]. لكن حظوة هذه

1. لقد كانت أسرة عمر بن عبد الجليل من بين الأسر الحزبية العريقة. أنظر: عبد الكريم غلاب: "تاريخ الحركة الوطنية"، مذكور سابقا، ص 92.

الأسرة لم تستطع أن تصل إلى حظوة أسرة محمد بلحسن الوزاني. فهذا الأخير جمع بين غنى أسرته وشرفها. ثم تاريخها الخاص إضافة إلى ثقافته الذاتية. لذلك كان على فرنسا، حسب لوتورنو، أن تحتاط من هذه الشخصية لأن لها إمكانية تجميع كثير من الأتباع(1). وإلى جانب الشخصيتين معا، تحضر شخصية علال الفاسي المنتمية إلى أسرة اعتبرت من بين "أهم الأسر الفاسية على اعتبار أنها أفرزت علماء كبار وأولياء مثل سيدي عبد القادر الفاسي"[2].

إن هذه الوضعية جعلت كلا من علال الفاسي والوزاني يتنازعان المنافسة حول الزعامة السياسية. وهي أيضا التي جعلت هذه المنافسة تتم بينهما وليس بين شخصيات أخرى إضافة إلى أنها منحت هذه المنافسة طابعا حادا. على اعتبار أن انهزام أحدهما يعد انهزاما لتاريخ أسري طويل جدا. وما تدخل عدة شخصيات وجماعات قصد تحقيق الصلح بينهما سوى دليل على الموقع الرمزي والأسروي الذي يتمتع به كل واحد منهما[3]. ودليل أيضا على اعتراف هؤلاء المتدخلين بالحظوة الرمزية التي تتمتع بها الشخصيتان معا. سواء على المستوى الفردي والأسروي أو التاريخي.

إذن. فكما لعبت الأسرة برأسمالها الرمزي دورا أساسيا في تعيين موقع الفرد داخل بنية الحقل السياسي. فإنها تلعب أيضا دورا أساسيا في تغذية صراعات الزعامة وتأهيل الفرد السياسي إلى شغل منصب الزعيم. وهذا الأمر بقدر ما يسجل حضوره داخل بنية الحقل السياسي. فإنه يسجله أيضا داخل البنية الإجتماعية في

---

1 . R. LETOURNEAU : "Le nationalisme marocain", op. cit, P: 3.

2 . Ibidem.

2 . لقد تدخلت ثمانية لجان تقريبا مكونة من شخصيات معروفة مثل محمد القري وإبراهيم الكتاني ورشيد الدرقاوي... أنظر : محمد بلحسن الوزاني : "وطنيات"، مذكور سابقا، ص 20-25.

شمـوليتـها. فـما "يميـز المجتـمع المغربي هو اندمـاج الفرد داخل بنـية العائلة. ذلك أن الجماعة تعتبر من أهم ثوابت المجتمع والتاريخ المغربيين خـصوصـا إذا تعلق الأمـر بالمسـتـوى السـياسـي. بحـيـث تكون البنيـة العائليــة آنذاك قناة رئيسـيـة لإفراز أفـراد النخبـة السـياسيـة وتحديد أسـس هويتهـم السـياسيـة. ولعل دور البنية العـائلية في هذا الإطار يقـوم بالأسـاس علـى السـمعـة العائليـة والشعـور بضرورة المحـافظة عليه. إذ أن الإسم يشكل قبل كـل شـيء قوة تحدد الوضع الذي يجب أن يحـتله الفـرد داخل بنـية مـخـتلف الـنخب المغـربيـة. في حين أن الشبكة العـلائقية التي تـتمتع بها كل عائـلة توفر للفرد أن يعـتـمد عليها في تحركه داخل رقعة التـحالفات السياسية من أجل التنافس على المناصب السـياسيـة والوظائف السـياسيـة (...) من هنا. فـإن الإنتمـاءات العائلية وتماهي الشخـصيات السيـاسيـة معـها هو الذي يحـدد أحـد العـناصـر المكونةلشـخـصـية الـنخبـة ويحـدد هويتـهـا السياسية»[1].

— **المعرفة والخبرة :**

تشكـل المعرفـة باعتبارها خـبرة نظرية. والخبرة باعـتبارها مـعرفة ميـدانية مـجالا لتـغذية الزعـامة وتحـريك آلياتـها. وتحديد نـتائجـها. يتجـسـد الدور الذي تلعبه مـعرفة الزعـيم أو الزعماء في امـتلاكـهم للعلم. وهذا الأخيـر تتغيـر مضامـينه ومعاييـره حسـب كـل مجـتمع. ففـي المجتمع المغربي. أثناء الثلاثينات. لم يكـن العـلم يحمل بتاتا معنى العلوم الطبيـعية ولكنه كـان مقابلا للعلوم الدينيـة. ومن ثم. يصبح العلم في هذا المجال مقابلا للعلوم الدينية. هذا المضمون الديني لعب دورا كبيرا في صراعات الزعـامة. فالزعيم الذي درس بالقرويين أو تلقى معرفـته من شيوخ الأزهـر أو المدينة المنورة. يجد نفسـه مـؤهلا سلفا

---

1 . محـمد شـقيـر:"مساهمة في رصد ظاهرة النخبـة السياسـيـة بالمغرب". المجلة المغربية لعلم الإجتماع السياسي. مذكور سابقا. ص 103-106.

لتوحيد الأتباع وتوزيع خطابه بوصفه خطابا يجب الإنصات له وتقديسه. هذا إذا كان الخطاب شفويا. أما إذا كان مكتوبا، فإن درجة قدسيته ترتفع لأنها تصبح مستقاة مباشرة من شكل العلاقة بالنص القرآني كنص مكتوب. في هذا الإطار، كان الزعماء بدون استثناء يشحنون خطابهم سواء كان قانونيا أو سياسيا أو أدبيا بالقول المقدس المنتقى سواء من القرآن أو الأحاديث. لكن الذي كان يخلق بينهم تراتبا في هذا المجال هو الصورة التي يملكها الجمهور عن الشخص الذي استحق صفة العالم، وقدم دروسا داخل القرويين، ثم عن الشخص الذي درس بدولة أجنبية غير مسلمة. فهذه الصورة متفاوتة لأن ابن القرويين يحمل معه ثرات وسلطة هذه الجامعة في علاقته بالناس. أما ابن المعاهد الأجنبية، فإنه لا يملك هذه السلطة، وإن كان خطابه في عمقه لا يختلف عن خطاب ابن القرويين. تتضح هذه التفاوتات في سلطة المعرفة والخطاب اللذين كان ينتجهما علال الفاسي مقارنة مع محمد حسن الوزاني وتظهر أيضا في الحظوة التي حققها بوشعيب الدكالي وبلعربي العلوي بوصفهما شخصيات مالكة لمعرفة القول الديني. إن هذه الحظوة والسلطة لا يحملها فقط وعي الأفراد، بل تطبع لاوعيهم وسلوكاتهم، انطلاقا من أنها مستقاة من سيطرة وسلطة الخطاب الديني داخل الفضاء السياسي والإجتماعي. وبذلك تصبح المعرفة بهذا المعنى جزءا مكونا ومحددا لهوية الزعيم السياسي[1].

إن لجوء الزعيم السياسي إلى استثمار المعرفة الدينية في خطابه السياسي يهدف إلى إضفاء طابع اليقينية والمطلقية على هذا الخطاب. بهذه الكيفية يصبح الخطاب السياسي مجالا لتكريس الخطاب الديني، مثلما تصبح المصلحة السياسية مختفية وراء اللغة

1 . أنظر بهذا الخصوص :
- C. CHABROL et E. LANDOWSKI : "Les discours du pouvoir", op. cit, P: 168.

الدينية. ويصبح تعلق الناس بخطاب الزعيم تعلقا دينيا بوصفه مرجعية حقة ومقدسة. كما يعمد الزعيم إلى تكريس اعتقاد الناس في يقينية وقدسية خطابه عبر استعماله للخطابة كشكل تواصلي يمكن من توسيع دائرة الأتباع وتحجيم شكل وطبيعة سلطته. تفترض الخطابة تواجد حشد من الناس ينصت ويستقبل الخطاب. والحشد كما يقول ميشيل : "لا يمكنه أن ينفلت من سلطة وأثر السلطة الجمالية والعاطفية للكلمة. فجمال الخطاب ينوم ويخدر الجماهير كما يخضعها من دون مقاومة لتأثيرات الخطيب"[1]. وبتحقيقه لآليات الإخضاع والتأثير، يصبح الزعيم صاحب سلطة على الجمهور. فباستطاعته أن يوجهه ارتكازا على مستوى معرفته وحسن تصريفها في شكل خطابي. كما أن الجمهور يصبح أكبر اهتماما بالزعيم وأخباره وأقواله وحتى خاصياته الجسدية من صوت وقوة ورقة وجمال وجه ثم طريقة لباسه... وهو ما يدفع بالزعيم إلى الوعي بأنه أصبح صاحب سلطة ومكانة كبرى. ابتداءا من هذه اللحظة، لا يصبح الجمهور مهتما بما يمكن أن يقوله الزعيم. بل إن الإهتمام ينصب أكثر على فعل القول في حد ذاته من دون اهتمام بمضمونه. أي أن الجمهور يصبح مهيئا بشكل قبلي لاستقبال أي قول على اعتبار أن الزعيم أثبت أن مضمونات قوله يقينية. فلا مجال إذن لإخضاع قوله لأية رقابة أو شك. في ظل هذا، ينتقل الزعيم السياسي من مرحلة إثبات يقينية وصحة تحليله إلى مرحلة اكتساب خبرة كبرى في تهييج الحشد وتوجيهه خطابيا. إنه يتحول إلى زعيم محترف لمهنة السياسة ومن ثم إلى خبير في شؤونها. وامتلاك الخبرة كمرحلة ثانية بعد المعرفة هو امتلاك لسلطة ثانية تؤثر هي الأخرى "على من لا خبرة لهم الشيء الذي يجعل محترفي السياسة يتمسكون بهذا الإحتكار السياسي الذي يمكن أن يكون حقيقيا أو

1 . R. MICHELS : "Les partis politiques...", op. cit, P : 65.

ظاهريا فقط. يلتجئ من خلاله هؤلاء إلى استخدام لغة سياسية تحول أبسط القضايا وأسهلها إلى قضايا معقدة ومحاطة بالكثير من الإبهام والألغاز"[1]. حينما تنضاف الخبرة كمعرفة ميدانية إلى المعرفة النظرية للزعيم يصبح هذا الأخير مالكا لسلطة كبرى تمكنه من إقصاء منافسيه وتحويل الحزب إلى مجال محفوظ وخاص. كما تسمح له بالتحول من مناضل سياسي إلى شخصية ذات مسؤولية. وهذه المسؤولية تتحول إلى مركز ثابت وأبدي[2]. وهذا بالطبع ما يمكن أن يلاحظه أي متتبع للحقل السياسي المغربي. فالموت وحده. هو الإمكانية التي تجعل الزعيم السياسي يفقد مركزه الثابت هذا.

ـــ السجن والمنفى :

إن إثبات زعيم سياسي لفعاليته ونشاطه يعرضه للخضوع لعملية السجن أو النفي وهو ما يضيف له خبرة جديدة وسلطة تعزز وضعيته داخل الحزب السياسي بشكل خاص والحقل السياسي بشكل عام. فعملية السجن أو المنفى يمكن اعتبارها من أغنى مصادر الرأسمال والحظوة الرمزيتين للزعيم السياسي. وقد تجسدت هذه الوضعية في حالة أغلب زعماء كتلة العمل الوطني. فالمتصفح لكتابات زعمائها. سيجد صفحات عديدة تسجل ذكريات السجن والمنفى بوصفها أشكالا مارسها المستعمر لإبعاد زعماء الكتلة عن الحقل السياسي. وقد أنتج هذا الإبعاد فعله المعكوس. لقد أضاف لهؤلاء الزعماء رصيدا رمزيا كما قربهم أكثر من الجمهور وعزز لدى هذا الأخير الإعتقاد في زعامتهم لدرجة يمكن نعتها بالإعتقاد الأسطوري.

يحرك السجن أو المنفى في الذاكرة الجماعية لحظة طرد الرسول من مكة واضطراره إلى الهجرة نحو المدينة. كما يحرك داخل هذه

---

1 . كوليت أسمال: "مظاهر خصوصية النخب السياسية". المجلة المغربية لعلم الإجتماع. مذكور سابقا. ص 8

(2) R. MICHEL : "Les partis politiques...", op. cit, P: 88

الذاكرة كل تخيلاتها وتهيئاتها لدرجة يتم فيها التعلق بصور الزعيم وكتاباته وذكراه. كل هذه الأمور تحول الزعيم إلى رمز للجماعة وصراعاتها ومواجهاتها. وإذا ما أخذنا وضعية علال الفاسي كحالة نموذجية فسنجده بعد عودته من منفاه بالغابون يجسد كل أشكال التعلق المذكورة. فقد أصبح مؤهلا بشكل كامل لشغل موقع القيادة والزعامة السياسية، باعتباره رمزا جماعيا لمصارعة فرنسا.

نفس الأمر حصل حين تعرض السلطان محمد الخامس للنفي. فالناس أنتجوا حكايات عديدة بصدد عودته وبذلك لم يكن ممكنا لأي زعيم أخر أن ينافسه في الزعامة الكبرى للبلاد. إن عملية النفي أو السجن تنقل الزعيم السياسي من حالته العادية إلى حالة صلاحية. يصبح الزعيم السياسي حاملا لخاصيات تنتمي إلى حقل الصلاح[1]. ينتقل معها الحقل السياسي ككل من طابعه السياسي إلى الطابع الديني كما أسسه ورسخه الصلحاء طيلة تاريخ المجتمع المغربي.

1 . MICHEL CAMAU : "Pouvoir et institutions au Maghreb", op. cit, P: 77.

خلاصة

إن حضور الزعامة بكل آلياتها وعناصرها داخل بنية الحزب المغربي. يسمح لنا بتأكيد استنتاجات سابقة متمثلة في أن هذا الحزب بزعمائه ظل خاضعا لآليات النسق الثقافي العام. لقد حمل قيم هذا النسق ورسخها داخل الحقل السياسي. مما أضفى على هذا الأخير طابعا دينيا ـ سياسيا جعل الحزب السياسي امتدادا للمؤسسات الدينية وعلى رأسها الزاوية.

بيبليوغرافيا

❏ باللغة العربية

— أيكلمان (ديل) : الإسلام في المغرب. دار توبقال. 1989 (ترجمة محمد أعفيف).

— بنونة (ج. الطيب) : الجانب السياسي في عمل الكتلة الوطنية. البيضاء. دار الطباعة الحديثة. (بدون تاريخ).

— بنونة (المهدي) : المغرب... السنوات الحرجة. الشركة السعودية للأبحاث. 1989.

— بركاش (عبد الكريم) : الشيخ أبي شعيب الدكالي. أكاديمية علمية تسير على رجليها وتغير معها مجرى التاريخ. مطبعة المعاريف الجديدة. 1989.

— دوفرجي (موريس) : ⋆ الأحزاب السياسية. بيروت. دار النهار. 1977.

⋆ مدخل إلى علم السياسة. دمشق. دار الجيل. (بدون تاريخ) (ترجمة د. سامي الدروبي. جمال الأتاسي).

— دوكلاس (أشفورد) : التطورات السياسية في المملكة المغربية. البيضاء دار النشر. الكتاب. 1964. (ترجمة وتحقيق عبد الهادي بوطالب).

— ساعف (عبد الله) : تصورات عن السياسي بالمغرب. دار الكلام. 1990. (ترجمة محمد معتصم).

— السوسي (المختار) : إليغ قديما وحديثا. الرباط. المطبعة الملكية. 1966.

— سودة (عبد السلام بن عبد القادر بن) : دليل مؤرخ المغرب الأقصى. البيضاء. دار الكتاب. 1965.

— الشرفي (محمد العربي السائح) : بغية المستفيد لشرح منية المريد. مطبعة محمد أفندي مصطفى. 1304هـ.

— العروي (عبد الله) : ثقافتنا في ضوء التاريخ. دار التنوير.

— غلاب (عبد الكريم) : ⋆ تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب. الرباط. مطبعة الرسالة.

⋆ الماهدون... الخالدون. مطبعة النجاح الجديدة. 1991.

— الغزالي (أبي حامد) : إحياء علوم الدين. المجلد الثالث. دار الفكر. 1356هـ.

— الفاسي (علال) : ⋆ الحركات الإستقلالية في المغرب العربي. طنجة. نشر عبد السلام جسوس.

* عقيدة وجهاد. المطبعة الإقتصادية. الرباط. (بدون تاريخ).
* الديموقراطية وكفاح الشعب المغربي من أجلها. الرباط. مطبعة الرسالة. 1990.
* الحركة السلفية في المغرب. في دروس في الحركة السلفية. منشورات عيون. 1986
ـــ الفاسي (محمد المهدي) : ممتع الأسماع في الجزولي والتباع وما لهما من الأتباع. مطبعة محمد الخامس. 1989. (تحقيق عمر عبد الكريم مراد).
ـــ القادري (أبو بكر) : الحاج عمر بن عبد الجليل صور من حياته ومواقف من جهاده. مطبعة الرسالة. 1988.
ـــ قبلي (محمد) : مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط. دار توبقال. 1987
ـــ الكتاني (محمد الباقر) : ترجمة الشيخ محمد الكتاني. الرباط. مطبعة الفجر. 1962.
ـــ الكتاني (محمد بن عبد الكبير) : لسان الحجة البرهانية في الذب عن شعائر الطريق الأحمدية الكتانية. مخطوط بخزانة القرويين تحت رقم طـ 98108.
ـــ الكتاني (عبد الكبير) : السانحات الأحمدية والنفثات الروحية. مخطوط بخزانة القرويين تحت رقم ط 1051180.
ـــ الكتاني (زين العابدين) : الصحافة المغربية نشأتها وتطورها : - 1912 1820). نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. (بدون تاريخ).
ـــ لوتورنو (روجي) : فاس قبل الحماية. بيروت. دار الغرب الإسلامي. 1986. (تحقيق وترجمة محمد حجي. محمد الأخضر).
ـــ نصر (موريس أبو) : الألسنية والنقد الأدبي في النظرية والممارسة. دار النهار للنشر. 1979.
ـــ الوزاني (محمد حسن) : * مذكرات حياة وجهاد : التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية. مؤسسة بلحسن الوزاني. 1984.
* وطنيات. مؤسسة بلحسن الوزاني. 1987.
ـــ الوزاني (التهامي) : الزاوية. تطوان. مطبعة الريف. 1947.
ـــ الورطاسي (قدور الحسني) : * المطرب في تاريخ شرق المغرب. مطبعة الرسالة. 1985.
* ذكريات الدراسة في فاس. البيضاء. دار الطباعة الحديثة. (بدون تاريخ).

كتب جماعية

— ندوة الإصلاح والمجتمع المغربي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1983.

— التاريخ وأدب المناقب، (جماعي)، منشورات عكاظ، 1989.

— التهامي الوزاني : الكتابة، التصوف، التاريخ، (جماعي)، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط، 1989.

— محمد داوود : المسألة الثقافية والحركة الوطنية في الشمال، اتحاد كتاب المغرب، مطبعة المعاريف الجديدة، 1990.

— مجموع في السياسية : ثلاث رسائل لابن نصر الفارابي، أبي القاسم الحسين بن علي المغربي والشيخ الرئيس ابن سينا، مؤسسة شباب الجامعة، (بدون تاريخ)، (حققه ودرسه د. فؤاد عبد المنعم أحمد).

— مطالب الشعب المغربي، (كتلة العمل الوطني)، (جماعي)، مطبعة الإخوان المسلمين، 1934.

مقالات

— أسمال (كوليست) : مظاهر خصوصية النخب السياسية، في المجلة المغربية لعلم الإجتماع السياسي، السنة الثالثة، عدد 3 - 10، 1989.

— باسكون (بول) : من أجل إعادة النظر في الإطار النظري للظاهرة الإستعمارية، في مجلة بيت الحكمة، السنة الأولى، عدد 3، 1986.

— برادي (الهاشمي) : سوسيولوجية النخبة السياسية المغربية : في مجلة المجلة المغربية لعلم الإجتماع السياسي، السنة الثالثة،1955-1970 عدد 9 - 10، 1989.

— زنيبر (محمد) : محمد عبد الكريم ونشوء الفكر الوطني، في مجلة تاريخ المغرب، السنة الثالثة، عدد 3، 1983.

— شقير (محمد) : مساهمة في رصد ظاهرة النخبة السياسية بالمغرب، في مجلة، المجلة المغربية لعلم الإجتماع السياسي، السنة الثالثة، عدد 9 - 10، 1989.

— ضريف (محمد) : مؤسسة الزوايا بالمغرب الإسلامي : مساهمة في التركيب، في مجلة المجلة المغربية لعلم الإجتماع السياسي، السنة الثالثة، عدد 1، 1986.

❏ باللغات الاجنبية

— AYACH E. (G) : Les origines de la guerre du rif, S.M.E.R., Rabat, 1990

— ARON (R) : La sociologie allemande comtemporaine, P.U.F., 1981.

— BADIE (B) : Culture et politique, Economica, Paris, 1983.

Les deux états, Fayard, 1986.

— Balandier (G) : Anthropologie politique, P.U.F., 1967.

— bALLANFAT (p) : Le petit Retz de l'islam, éd. Retz, 1980.

— Bataille (G) et CAILLOIS : Sociologie sacrée et les rapports entre "société", "Organisme", "Etre", in collège de sociologie, éd. Gallimard, 1979.

— BELLAIRE (M) : Proclamation de la déchéance de Moulay Abdelaziz et la proclamation de Moulay Abdelhafid par les ulama de Fès, R. du monde musulman, vol. V, 1908.

— BERQUE (J) : Lieux et moments du réformisme islamique, in Maghreb, société et histoire, Duclot, S.M.E.D., 1974.

Le Maghreb entre deux guerres, Seuil, 1962.

L'Emir Abdelkader demande à Fès une consultation sur le Jihad, in Maghreb, histoire et société.

Ça et la dans les débuts du réformisme religieux au Maghreb, Mélange lévi-provençal, T : II, 1962.

L'intérieur du Maghreb : XIV - XIXème siècle, Gallimard, 1978.

L'islam, d'après quelques témoignages arabes récents, in Normes et valeurs dans l'islam cotemporain, payot, Paris, 1966.

— BLANQUET (P) : Le religieux, nouvel enjeu stratégique, in l'état des religions dans le monde, col. la découverte, 1987.

— BOUDERBALA (N) : Aspect de l'idéologie juridique coloniale, revue juridique, politique, économique du Maroc, n° 8.

— BOURDIEU (P) : Sociologie de l'Algérie, P.U.F., 1974.

— BORELLA (F) : Les partis politiques dans l'Europe des neuf, Seuil, Paris, 1979.

— BRAUDEL (F) : Ecrits sur l'histoire, Flammarion, Paris, 1969.

— CAIX (R. de) : La question de la protection au Maroc, la revue Marocaine, n° 4, 1913.

— CAMAU (M) : Pouvoir et institution au Marghreb, Cérès production, Tunis, 1978.

— CERYCH (L) : Européens et Marocains, Tempellot, 1964.

— CHABROL (C) et LANDOWSKI (E) : Les discours du pouvoir, in sémiotique de l'espace, n} 27, 1977.

— CHARNAY (J.P.) : Courants réformateurs de la pensée musulmane, in Normes et valeurs dans l'islam contemporain, Payot, Paris, 1966.

— COLONNA (F) : Production scientifique et position dans le champ intellectuel et politique, in le mal de voir, cahier Jussieu 2, 1976, col. 10/18, n° 1101.

— DELORME (J) et GEOLTRAIN (P) : Le discours religieux, in sémiotique de l'espace, n° 27, 1977.

— DRAGUE (G) : Esquisse d'histoire religieuse du Maroc, Payronnet, Paris, 1951.

— GEERTZ (CLIFOR) : Islam observed, New hower and London wale U. press, 1960.

— GREIMAS (A.J.) : Sémantique structurale, Larousse, 1966.

— Greimas (A.J.) et COURTES (J) : Sémiotique, dictionnaire raisonnée de la théorie du langage, T : 1, Article : Typologie.

— Hammoudi (A) : Aspect de la mobilisation sociale à travers la biographie d'un mahdi mort en 1919, in Islam et politique au Maghreb, C.R.E.S.M., éd. C.N.R.S., 1981.

— HORRORO (FOUZI M.) : Sociologie politique coloniale au Maroc, Afrique-Orient, 1988.

— JOHANSEN (BABER) : Des institutions religieuses du Maghreb, Arabica, T : XXXV, 1988.

— JULIEN (CHARLES-ANDRE) : Le Maroc face aux impérialismes, J.A., 1978.

— KABLY (M) : Pouvoir, société et religion au moyen âge, Maison-neuve, Larose, Paris, 1986.

— KENBIB (M) : Protections, protectorat et nationalisme, Résparis-Tamuda, vol. XVIII, 1978.

Structures traditionnelles et protections étrangères au Maroc, Hésperis - Tamuda, vol. XXII, 1984.

— LAROUI (A) :

L'Idéologie arabe comtemporaine, F. Maspéro, Paris, 1982.

L'histoire du Maghreb, éd. Maspéro, 1976.

Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830 - 1912, Maspéro, 1977.

— LEBEL (A) : Le Khalif, présence sacrée, studia islamica, T : III, 1925.

— LEBEL (A.R) : L'impôt agricole au Maroc, le Tertib, Larousse, Paris, 1925.

— LEJEUNE (P) : Je est un autre, éd. Seuil, Paris, 1980.

Moi aussi, éd. Seuil, Paris, 1986.

— LETOURNEAU (R) : Le nationalisme marocain, C.H.A.E.M.

— LEVEAU (R) : Le fellah marocain défenseur du trône, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1976.

— MICHELS (R) : Les partis politiques, Flammarion, Paris, 1971.

— MONTAGNE (R) : Révolution au Maroc, éd. France-Empire, Paris, 1953.

— MORSY (M) : Les Ahansala, exmen historique de l'Atlas marocain, Mouton, Paris, 1972.

Reflexion sur le système politique marocain dans la langue durée historique.

— OUARDIGHI (A) : Un Cheikh militant, Mohamed Belarbi El Alaoui, Rabat, 1985.

— ORSTROGORSKI (M) : La démocratie et les partis politiques, Seuil, Paris, 1979.

— RACHIK (H) : Sacré et sacrifice dans le haut Atlas marocain, Afrique-Orient, 1990.

— RIVET (D) : Les confréries religieuses et les Zaouias au Maroc, C.H.E.A.M., n° 464.

— Tllili (B) : Le mouvement national marocain à la veille de la deuxième guerre mondiale, les cahiers de Tunisie, T : XXXIV, n° 135 - 136, 1er et 2ème trim., 1986.

— TOZY (M) : Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux au Maroc, in le Maghreb musulman en 1979, C.N.R.S., 1983.

Champ et contre-champ politico-religieux au Maroc, Doctorat d'Etat en sciences politiques, Université aix-en-Marseille, Polycopie, 1984.

— WATERBURY (J) : Commandeur des croyants, P.U.F., Paris, 1975.

— WEBER (MAX) : Le savant et le politique, éd. Plon, 1959.

— ZOUGARRI (A) : La presse écrite au Maroc sous le protectorat français, Revue Juridique, économique, politique du Maroc, n° 12, 2ème semestre, 1982.

فهرست

مدخل ____ 5

الفصل الأول

وعي التأسيس والإنفصال ____ 27

I . **التمثلات العامة للنخبة السياسية الوطنية** ____ 29

1 . كتابات النخبة الوطنية : قضايا منهجية ____ 33

2 . تمثل النخبة الوطنية : للظاهرة الإستعمارية ____ 41

3 . تمثل النخبة الوطنية للسلطان ____ 54

4 . تمثل النخبة الوطنية للزوايا ____ 59

5 . برنامج الكتلة تتويج للتأسيس وتوجيه للعمل المستقبلي ____ 86

II . **منسيات الوعي التأسيسي** ____ 93

1 . إعادة بناء هذه التمثلات ____ 93

2 . الزوايا والمستعمر : في المنسي المشترك ____ 110

2 . 1 . *طبيعة الظاهرة الإستعمارية* ____ 110

2 . 2 . *الإستعمار ظاهرة عسكرية أيضا* ____ 112

2 . 3 . *الصيغة الحمائية للظاهرة الإستعمارية* ____ 117

3 . معتقدات الزوايا : هل هي فعلا علة التخلف ؟ ____ 130

4 . مهاجمة الزوايا بحجة وجود مرجع ديني واحد للأمة. ____ 139

خلاصة تركيبية ____ 144

الفصل الثاني

تجليات التغير في سياق الإستمرارية ____ 147

I .بنية التمثل السياسي ولا شعورها 149
1 . المستوى الأول 149
2 . المستوى الثاني 159
II . في التجسيدات التنظيمية 167
1 . محطات التأسيس التنظيمي 167
2 . أسس وقصديات البنية التنظيمية 169
2 . 1 . *توضيح نقدي* 169
2 . 2 . *الحقل السياسي ــ التنظيمي ذو طبيعة استعارية* 178
2 . 3 . *مرحلة المدارس : الأساس التنظيمي الأول وإثبات الكفاءة الدينية* 181
2 . 4 . *مرحلة الجمعيات : إثبات القدرة التنظيمية* 186
2 . 5 . *مرحلة التنظيم السياسي أو العودة باتجاه النسق* 187

الفصل الثالث

تجليات الإستمرارية في المتغير 197
I . تمفصلات الديني والسياسي في المجال الحركي 199
1 . الحقل الدلالي لقاموس النخبة الوطنية 199
2 . الحقل المجالي لسلوك النخبة الوطنية أو المقدس كمجال سياسي 202
3 . وسائل الضغط أو الزهد كممارسة سياسية 205
4 . قنوات التواصل أو الديني كقناة لتصريف السياسي 209
خلاصة 218
II . آليات الزعامة وأسس المشيخة 221
1 . الحزب المغربي ليس حزب أطر 221
2 . العلاقات الحزبية ــ التنظيمية والعلاقات الإجتماعية 232
3 . الرأسمال الرمزي وآليات الزعامة 241
الخلاصة 254
بيبليوغرافيا 255
فهرست 261

الزاوية والحزب

الإسلام والسياسة في المجتمع المغربي

هل كان بإمكان الحزب السياسي بالمغرب أن يتشكل خارج ما رسخته الزوايا طيلة قرون عديدة من قيم (الشرف والبركة)، وسلوكات (خضوع المريد للشيخ) وتمثلات (تصورات عن دار الإسلام ودار الكفر. أي عن الذات والآخر). وطرق لتنظيم الفرد والجماعة؟

ما الأثر الذي سيخلفه الحضور القوي للزوايا بالمجتمع المغربي على تشكل وتكون الحزب السياسي؟ أين تتجسد أنماط الاستمرارية ومؤشرات الانفصال؟

إنها الأسئلة التي يبحثها هذا الكتاب من زاوية سوسيولوجية منفتحة على باقي المجالات العلمية الأخرى، مثلما يقدم بخصوصها فرضيات ومعطيات تسمح بممارسة عمليتي الفهم والتفسير.

ISBN 9981-25-168-2

9 789981 251687